

A close-up photograph of a marble bust of a Greek goddess, likely Aphrodite, with thick, curly hair. The sculpture is set against a background of blue and purple. The text is overlaid on the upper portion of the image.

Walter F. Otto

ZEI GRECIEI

Imaginea divinității
în spiritualitatea greacă



HUMANITAS

Coperta
IOANA DRAGOMIRESCU MARDARE

WALTER F. OTTO
DIE GÖTTER GRIECHENLANDS
Das Bild des Göttlichen im Spiegel des griechischen Geistes
ediția a V-a, 1961
© 1961 by G. Schulte-Bulmke Verlag, Frankfurt a. Main
© Humanitas, 1995, pentru prezenta versiune românească
ISBN 973-28-0544-7

WALTER F. OTTO

ZEII GRECIEI

Imaginea divinității
în spiritualitatea greacă

Traducere de

ILEANA SNAGOVEANU-SPIEGELBERG



HUMANITAS

WALTER [FRIEDRICH GUSTAV HERMANN] OTTO, clasicist german de renume, s-a născut la Hechingen în 1874 și a încetat din viață la Tübingen, în 1958.

Din anul 1911 a fost profesor universitar de filologie clasică la Viena, iar doi ani mai târziu, în 1913, a devenit titularul catedrei de greacă veche de la Basel. În 1914 îl regăsim ca profesor universitar la Frankfurt/Main. Din 1934 a predat filologie clasică la Königsberg. În toată această perioadă și-a continuat cercetările în special în domeniul mitologiei și religiei vechilor greci, publicînd o serie de opere de referință, precum: *Die Manen oder Von den Urformen des Totenglaubens* (1923); *Die Götter Griechenlandes* (1929); *Dionysos, Mythos und Kultus* (1933); *Die Musen und der göttliche Ursprung des Singens und Sagens* (1954); *Die Gestalt und das Sein* (1955); *Theophania* (1956). Postum au apărut: *Mythos und Welt* (1962); *Das Wort der Antike* (1962); *Aufsätze zur römischen Religionsgeschichte* (1975).

Traducătoarea îi mulțumește colegei Florica Bechet pentru identificarea citatelor și rezolvarea problemelor de limbă și mitologie greacă.

Cuvînt înainte la ediția a doua

Zeii Greciei apar acum pentru a doua oară, doar cu modificări și adăugiri minimale, fiindcă nu am avut motiv să revizuiesc fundamental întreaga lucrare sau părți complete ale acesteia.(...) La principiile considerațiilor privitoare la istoria religiilor m-am referit în cartea mea *Dionysos, Mythos und Kultus*, lucrare apărută între timp și constituind un fel de completare la cartea de față.

Lacul Constanța, în primăvara anului 1934

W. F. OTTO

Cuvînt înainte la ediția a treia

Dacă de la prima apariție a unei cărți a trecut mai mult de un deceniu, e firesc ca autorul să adauge sau să corecteze cîte ceva. Și cu toate acestea cartea de față apare și acum fără modificări, pentru ca unitatea întregului să nu fie tulburată de revizuiți ale părților componente. Ideea fundamentală, care constituie chiar dreptul la existență al acestei lucrări și de care depinde totul, și-a confirmat justetea — și aceasta nu numai în fața autorului însuși, ci și în fața multor cititori generoși, pentru care lumea greacă reprezintă mai mult decît un domeniu de cercetări savante. Faptul că la baza formelor de manifestare ale religiei vechilor greci se află o idee de semnificație pînă acum doar intuită nu și recunoscută cu adevărat, o idee ce trebuie luată în considerare în aceeași măsură cu celelalte idei religioase mărețe ale omenirii, acest fapt

deci se impune din ce în ce mai evident. Precum toate elementele lumii elene, așa și reprezentarea greacă a divinității ne e apropiată și totodată infinit de îndepărtată. Cartea și-a propus și își propune să depășească prejudecățile ce stau în calea înțelegerii acestei reprezentări și să dea grai tuturor mărturiilor autentice ale spiritualității elene.

Tübingen, în primăvara anului 1947

W. F. OTTO

Introducere

I

Omului modern nu-i e ușor să dobândească înțelegerea necesară pentru vechea religie greacă. Plin de admirație își îndreaptă privirea asupra imaginilor zeilor acelei vremi mărețe și simte că splendoarea acestor fapte nu are și nu va avea egal. Privindu-le, poate simți un fior al eternității. Însă ceea ce aude despre acești zei și despre relațiile dintre ei și oameni nu-și găsește ecou în sufletul său. Pare să lipsească aici adevărata rezonanță religioasă, acea melodie de nespusă înălțare sufletească și solemnitate, așa cum o cunoaștem și o venerăm din copilărie. Și dacă mergem pe urmele acestei impresii, vom sesiza ce ne lipsește. Această religie este atât de naturală, încât un cult al sfinților pare să nu-și afle locul în cadrul ei. Nici un zeu grec, apropiindu-se, nu produce o cutremurare a sufletului, ca să nu mai vorbim de cutremurarea lumii așa cum o vestesc cuvintele „Sfânt, sfânt, sfânt e Domnul Zebaoth!“ sau „Sanctus Dominus Deus Sabaoth!“ Lipsește la acești zei și în gândirea celor ce-i venerază și seriozitatea morală pe care o întâlnim permanent în orice religie adevărată; nu-i putem numi amoral, dar sînt mult prea naturali și dăruți naturii ca să atribuie elementului moral valoarea supremă. Și oare n-ar trebui să rămînem indiferenți văzînd cît de mult lipsește adevărata profunzime sufletească în relațiile dintre oameni și zeii lor? Fără îndoială, oamenii își iubesc și cinstesc zeii. Dar unde oare întâlnim acea dăruire sufletească totală, jertfa a ceea ce e mai de preț, ba chiar jertfa propriei ființe, unde oare întâlnim dialogul de la suflet la suflet, acea beatitudine rezultată în urma contopirii spirituale? Va rămîne mereu o anumită distanță între om și zeitate, chiar dacă zeii îi iubesc și favorizează pe oameni. Ba chiar granițele

dintre ei sînt accentuate în mod intenționat. Zeii își au existența lor proprie, existență din care oamenii, prin esența lor, sînt excluși pentru totdeauna. Și cît de crud răsună versurile poetului atunci cînd, la sărbătoarea zeiască din ceruri, spre încîntarea celor nemuritori, muzele cîntă măreția zeilor în contrast cu caznele și suferințele oamenilor (Homer, *Imnul către Appollo*, 189 ș. urm.). Ar fi nedrept să ne închipuim că e vorba de o bucurie răutăcioasă sau de o indiferență egoistă. Un lucru însă e neîndoielnic: asemenea zei sînt departe de intenția de a-i elibera pe oameni din lumea lor și de a-i înălța în lumea divină. Dar ce-ar mai însemna pentru noi religia dacă ea nu ne-ar promite acest lucru?

Fără îndoială că această afirmație nu se referă la toate perioadele culturii grecești. Esența misterelor dar mai ales orfismul s-au apropiat în unele privințe ceva mai mult de modul nostru de simțire. Și dacă vom coborî în timp pînă la secolele postclasice vom regăsi și mai multe trăsături aparent cunoscute. De aceea cercetarea științifică religioasă se ocupă cu un interes deosebit în special de aceste curente și epoci. Și cu toate acestea trebuie să recunoaștem că, în privința esenței acestor fenomene, vom păstra mereu impresia unui caracter străin, neobișnuit. Această impresie este și mai puternică în cazul celui ce-și îndreaptă atenția nu asupra secolelor de o forță creatoare descrescîndă, ci mai ales asupra acelei preistorii geniale, a cărei primă și totodată cea mai semnificativă mărturie o reprezintă epopeile homerice. Aceasta e epoca în care credința în zei se bazează încă pe o încredere vie; și mai ales aici reprezentările au foarte puțin din ceea ce îi impresionează în mod direct pe oamenii de azi, încît unii cercetători le-au negat complet conținutul religios.

Acest lucru e de înțeles și totuși în același timp extrem de ciudat. Să ne gîndim la Homer, căci la el se referă în primul rînd reproșul amintit. În epopeile sale nu admirăm doar arta ci și bogăția, profunzimea, măreția ideilor exprimate. Oare cui să-i treacă prin minte să-i reproșeze unei opere, care de aproape trei mii de ani ne cutremură sufletele, că este superficială în privința concepțiilor despre evenimentele de o importanță primordială? Și cu toate acestea credința în zei, așa cum apare ea în epopeile homerice, este întîmpinată cel mult cu un zîmbet îngăduitor sau e declarată primitivă — ca și cum o credință primitivă într-o lume

atît de matură din punct de vedere spiritual nu ar fi cel mai mare paradox. Oare vina n-ar trebui căutată în prejudecățile cercetătorilor înșiși? Într-adevăr e de mirare cu cît de multă siguranță se pronunță sentințe asupra concepțiilor privitoare la lucruri esențiale, formulate de neamuri atît de importante, fără însă a se cerceta dacă punctul de vedere adoptat permite cu adevărat o incursiune într-o altă lume spirituală.

2

Particularitățile cărora le simțim lipsa atunci cînd analizăm credința în zei a vechilor greci sînt avantaje specifice ale religiei creștine și ale suratelor ei din Asia. Aceste religii au servit drept unitate de măsură pentru cea greacă; e drept că de cele mai multe ori „măsurătoarea“ s-a făcut în mod inconștient, însă cu deplină încredere în justetea ei. Oriunde a fost vorba de a defini religia în sensul cel mai înalt al cuvîntului, drept model au servit aceste religii și numai ele. Și astfel, în mod arbitrar, se căutau în credința greacă dovezile unei religiozități orientale, în ideea că aceasta reprezenta religiozitatea propriu-zisă. Și pentru că au fost găsite surprinzător de puține asemenea dovezi, și aceasta mai ales în secolele de viață și spiritualitate intensă ale culturii elene, s-a impus în mod necesar concluzia că nici nu ar exista un conținut cu adevărat religios în credința greacă. Doar nu se mai putea adopta explicația vechilor creștini care considerau credința păgînă ca fiind curată operă a diavolului. Și totuși vechii creștini au fost mai buni cunoscători ai acestui fenomen. Căci ei nu au desconsiderat credința păgînă, ca și cum ar fi fost o copilărie sau ceva superficial, ci, cutremurați de groază, au recunoscut în ea poziția opusă punctului de vedere creștin. Căci sufletul, atunci cînd se dăruia credinței creștine, nu trebuia doar să crească și să se maturizeze, ci să se înnoiască din străfundurile lui. Și această impresie a fost creată de religia epocilor mai tîrzii. Cu cît mai puternică ar fi fost această impresie dacă ar fi rezultat din vechea religie greacă, încă netulburată în autenticitatea ei! Dar o dată ce vechea credință greacă s-a aflat mereu la polul opus al acestei religii care pînă acum a fost unitatea de măsură pentru religiozi-

tate, e limpede de ce înțelegerea fenomenului a eșuat mereu. Unde putem găsi un nou punct de vedere, mai bun?

Unde în altă parte decât în însăși lumea greacă? Căci religia nu e un bun care se adaugă la celelalte proprietăți ale unui popor sau care poate să și lipsească sau să fie structurat în alt mod. În ea își găsește expresie tot ceea ce omul venerează în mod deosebit. Iubirea și existența își au rădăcinile în același pământ și se regăsesc în același spirit. Căci tuturor existențelor reale li se opune ideea vie a conținutului, a forței și a țelului lor sub forma divinității. Deci la vechii greci veșnicia trebuia să îmbrace cu totul alte forme decât la evrei, la persani sau la indieni. Și astfel veșnicia trebuia să se oglindească în religia greacă în formele în care spiritualitatea acestui neam de oameni creatori și inteligenți era chemată s-o descopere, s-o contemple și s-o venereze.

3

Caracterul lumesc și naturalețea atât de criticate la religia greacă pot fi regăsite și în artele plastice la vechii greci. Și aici deosebirea față de arta orientală e imensă. În locul elementului monstruos apare cel organic, în locul elementului încărcat de semnificații și dedesubturi se impune ceea ce — de la greci încoace — obișnuim să numim formă naturală. Și cu toate acestea, formele naturale degajă toate o măreție și o splendoare ce ne înalță dincolo de cele trecătoare, dincolo de caracterul teluric al lucrurilor concrete. O minune se petrece în fața ochilor noștri: elementul natural s-a contopit cu cel spiritual, cu eternitatea, fără însă a-și pierde prin această fuzionare ceva din opulența, căldura și caracterul său iminent. Și oare nu acel spirit, care prin respectarea fidelă a naturalului a ajuns la viziunea asupra eternității și infinitului, a făcut din religia elenă ceea ce reprezintă ea cu adevărat?

N-a existat niciodată vreo credință pentru care minunea în sensul propriu al cuvântului, adică o încălcare a legii naturii, să fi jucat un rol atât de neînsemnat printre revelațiile divine, ca în cazul credinței vechilor greci. Cititorii lui Homer trebuie să fi observat că în epopeile sale, în ciuda unor numeroase referiri la zei și forța lor, nu apar aproape deloc minuni. Și ca să sesizăm

Întreaga ciudățenie a acestui fapt trebuie să luăm ca termen de comparație Vechiul Testament. Aici Iehova se bate pentru poporul său și, fără să se apere, e salvat de amenințarea oștii egiptene ce-l gonia din urmă. Apele mării se dau la o parte pentru ca fiii lui Israel să poată trece dincolo, pe uscat, în timp ce pe egipteni îi acoperă talazurile fără ca vreunul să scape. Sau Dumnezeu ajută poporul său să cucerească un oraș ale cărui ziduri de apărare se prăbușesc prin simplele sunete de trompetă și prin țipetele izraeliților într-un continuu du-te-vino, astfel încât aceștia nu trebuie decât să pătrundă în oraș. Și acum să nu uităm că la Homer nu are loc nici un eveniment fără ca imaginea zeului care l-a determinat să devină vizibilă. Dar în această imediată apropiere a elementului divin totul se petrece în cel mai natural mod cu putință. E drept că auzim glasul divin sau chiar vedem într-o imagine plină de viață cum un zeu îi șoptește celui aflat în derută ideea salvatoare, auzim cum vocea trezește entuziasmul și înaripează curajul, vedem cum zeul face ca picioarele să devină mobile și ușoare, cum dă brațului siguranță și forță. Dar dacă cercetăm mai exact când au loc aceste intervenții divine, vom regăsi mereu acel moment în care deodată, ca electrizate, forțele omenești sînt gata de căutare, gata să ia o decizie, gata să pornească la fapte. Aceste schimbări decisive, care, după cum știe orice observator atent, țin de experiențele regulate ale unei vieți active, sînt considerate de greci drept revelații divine. Dar nu numai fluxul împlinirilor cu momentele lui decisive îl trimite pe observator la elementul divin ci și durata evenimentelor; din mijlocul marilor forme și stări ale vieții și existenței îl privește figura mereu neschimbată a vreunui zeu. Împreună, toate aceste esențe constituie existența sfîntă a lumii. De aceea epopeile homerice sînt atît de încărcate de apropiere și prezență divină, așa cum nu sînt epopeile vreunei alte nații sau epoci. În lumea epopeilor homerice elementul divin nu reprezintă forța suverană care dirijează cursul evenimentelor naturii: el se manifestă în chiar formele lumii naturale, ca esență și existență a acestei lumi. Dacă pentru alții se produc minuni, la vechii greci se produce în plan spiritual o minune și mai mare, și anume faptul că ei contemplă obiectele experienței vii cu asemenea priviri, încît ele

capătă contururile respectabile ale divinității fără a-și pierde ceva din realitatea lor naturală.

Recunoaștem aici curentul spiritual al acelui neam ce avea să învețe întreaga omenire să cerceteze natura — natura din om și din jurul lui; și aceasta înseamnă că grecii au fost aceia care au dăruit omenirii ideea de natură, idee cu care astăzi sîntem atît de familiarizați.

4

Experiența, istoria și etnografia ne învață că în fața spiritului și sufletului omenesc lumea se prezintă în diverse moduri. Printre diferitele concepții și curente de gîndire, două se impun în mod deosebit și ne captează interesul în primul rînd prin faptul că nu lipsesc nicăieri și niciodată total, oricît de diferită ar fi măsura importanței lor evidente. Pe unul din aceste curente de gîndire îl putem numi cel obiectiv sau — în măsura în care folosim termenul nu doar în sensul rațiunii lucide — cel rațional. Obiectul său este realitatea naturală, aspirația sa este aceea de a măsura conținutul acestei realități în întreaga sa amploare și profunzime și de a-i privi cu venerație formele și valorile

Celălalt mod de gîndire e cel magic. Elementul lui de bază e dinamismul. Forța și acțiunea sînt categoriile sale fundamentale. De aceea acest curent caută și venerează extraordinarul. E știut că anumite popoare primitive au denumiri speciale pentru elementele miraculoase din om și din lucrurile și fenomenele naturii. Acest interes pentru elementul miraculos își are originea într-o stare deosebită a sufletului omenesc, care, în mod surprinzător, devine conștient de o forță ce poate avea efecte nelimitate, adică supranaturale. De aceea avem dreptul să vorbim despre un mod de gîndire magic. În opoziție cu conștiința existenței acestei forțe se află fenomenele importante ale lumii exterioare omului, sub formă de evenimente și manifestări de forțe. Bineînțeles că nici aici nu lipsește experiența firească a periodicității și normalului. Dar interesului pătimaș pentru extraordinar îi corespunde o noțiune foarte restrînsă a naturalului. Domeniul naturalului e întrerupt brusc de intervenția elementelor neobișnuite. O dată cu acestea începe sfera forțelor și efectelor nelimitate — imperiul

fiorilor dătători de groază și bucurie. Forța ce trebuie admirată și venerată nu are chip și nici formă. Ea se opune cu deplină suveranitate faptelor empirice și își află pandantul doar în forța magică a sufletului omenesc. Privite din acest punct de vedere, obiectele lumii naturale nu vor da niciodată o sumă constantă. Caracteristicile esențiale ale obiectelor se modifică la nesfârșit; din orice poate rezulta orice.

Acest mod de gândire pare să fie deosebit de apropiat culturilor primitive; dar, privit ca atare, nu e deloc primitiv. El poate atinge măreția, sublimul. Și este atât de adânc înrădăcinat în natura umană, încât nici un popor și nici o epocă nu-l pot nega total, oricât de semnificative ar fi deosebirile urmărilor lui. În religiile superioare îl regăsim în credința într-o zeitățe ce se opune lumii naturale cu o forță nemărginită și a cărei amploare nu poate fi cuprinsă de vreo concepție. Cea mai mare extindere a acestui mod de gândire o regăsim în cultura spirituală a vechii Indii. Aici misterul atotputernicului, „adevărul adevărului“ (Brahman) au fost identificate cu forța sufletească din interiorul omului (Atman); și urmarea firească a fost degradarea lumii empirice de la rangul unei realități inferioare la neantul apariției goale (vezi H. Oldenberg, *Die Lehre der Upanishaden und die Anfänge des Buddhismus*, Göttingen, 1915).

Ceea ce s-a definit și caracterizat aici drept gândire magică nu le-a fost complet străin nici grecilor. Cine însă are „ochi“ pentru principiile de bază ale concepțiilor despre lume va trebui să recunoască faptul că, în concepția lor despre lume, vechii greci resping în mod deosebit gândirea magică. Ei se află pe poziția opusă și, în spiritualitatea lor, modul de gândire amintit mai întâi, cel obiectiv, și-a aflat cea mai deplină transpunere în practică. În locul noțiunii înguste de natural avem aici cea mai amplă noțiune a naturalului. Și dacă rostim azi cuvântul natură, în sensul mare, plin de viață al cuvântului, așa cum l-a folosit Goethe, sîntem îndatorați spiritualității elene. De aceea aici naturalul poate fi regăsit chiar și în strălucirea divinului și sublimului. Desigur că și atunci cînd intervin zeii greci se produc evenimente extraordinare, captivante. Dar aceasta nu înseamnă că prin acțiunea lor se manifestă o forță nemărginită, ci că iese la iveală o nouă existență ce se conturează de mii de ori în jurul nostru ca o formă

esențială a lumii în care trăim. Primordială și supremă nu este forța care duce la îndeplinire acțiunea, ci existența care se manifestă prin formă. Și fiorii cei mai sacri nu vin de la forța neobișnuită și nelimitată, ci din adâncurile experienței naturale.

Această concepție despre lume, pe care o numim concepția specific greacă, și-a găsit cea dintâi și cea mai înaltă expresie în epoca al cărei monument artistic îl reprezintă epopeile homerice. O putem recunoaște imediat prin absența aproape totală a elementului magic. Ceea ce Goethe îl pune să rostească pe Faust la sfârșitul vieții:

Dac-aș putea magia fără de sfială
S-o-nlătur, vrăjile cu totul să le uit,
Dac-aș putea să stau, Natură! om în fața ta,
Viața omenească ar fi vrednică de osteneală — ¹

nu se împlinește nicăieri altundeva decât în spiritualitatea greacă, pentru că în această spiritualitate natura, în fața căreia Faust ar dori să se prezinte fără ajutorul vreunei intervenții străine, a devenit o idee de bază.

În epoca dinaintea lui Homer, geniul grec trebuie să fi preluat din vremuri mai vechi eroii în care credea și pe care-i venera; căci la Homer ei au contururi deja clare și această carte vrea să arate că ei au rămas și mai târziu, în trăsăturile lor principale, ceea ce au fost la autorul epopeilor. A descoperi lumea lui Homer înseamnă — a fi pentru un popor întreg cât și pentru fiecare individ — a se regăsi pe sine însuși, a ajunge la împlinirea propriei ființe. De aceea, epoca a cărei concepție despre viață ne-o împărtășește Homer reprezintă epoca genialității grecești. Cum și-au imaginat alte neamuri și mai vechi zeii pe care avea să-i prezinte mai târziu Homer este de mai puțină importanță. Ideea specific greacă, și care avea să-i facă ceea ce reprezintă și azi, aparține cu întreaga ei originalitate epocii al cărei martor este Homer.

Se spune de obicei că în configurația imaginii unui zeu își găsesc expresie acumularea și transformarea nevoilor existenței umane.

¹ Goethe, *Faust II*, Editura pentru literatură, București, 1968, traducere de Lucian Blaga, prefață de Tudor Vianu (n. t.).

Fie; dar tot nevoi ale existenței umane sînt și necesitățile de a gîndi și de a contempla. Cel mai semnificativ eveniment în viața unui popor — fie că luăm în considerare legătura sa cu destinele altor popoare, fie că nu — îl reprezintă victoria gîndirii lui proprii, gîndire ce i-a fost rezervată de la bun început și care-l va caracteriza de aici înainte în istoria universală. Acest lucru s-a petrecut cînd concepția despre lume a preistoriei s-a transformat în aceea pe care am cunoscut-o mai întîi prin intermediul lui Homer și pe care, după el, n-o vom mai întîlni niciodată prezentată cu atîta claritate și măreție. Oricît de multe merite le-am atribui bogăției de idei și tactului marelui poet atunci cînd ne prezintă imaginile revelațiilor divine, trebuie să recunoaștem că idealitatea naturală sau naturalețea ideală care ne uimesc și ne încîntă la aceste imagini reprezintă de fapt caracterul de bază al acestei noi religii, specific elene.

5

Religia vechilor greci a sesizat obiectele și fenomenele acestei lumi cu cel mai puternic simț al realității pe care ni-l putem închipui și cu toate acestea — nu, mai bine zis de aceea — a sesizat în ele contururile minunate ale divinului. Această religie nu se învîrte în jurul grijilor, cerințelor și beatitudinii sufletului omnesc, templul ei este lumea, din a cărei bogăție de viață și mobilitate își conturează cunoștințele asupra zeilor. Religia aceasta nu rămîne opacă la mărturiile oferite de experiența umană, căci abia cu întreaga bogăție a acestor tonalități, a celor întunecate, precum și a celor senine, se nasc marile imagini ale zeităților.

Noi nu ne speriem de sentințele îndrăznețe ale unor cercetători zeloși și pedanți, care reproșează religiei homerice imoralitate sau brutalitate primitivă, din cauza faptului că zeii acestei religii pot fi părtinitori și dezbinați și fiindcă-și permit uneori fapte dezaprobrate în viața civilă. Desigur că și mari filozofi greci au făcut asemenea aprecieri critice. Criticile însă nu devin mai îngăduitoare nici atunci cînd acceptă faptul că pioșenia simțului pentru natură s-a născut în însăși lumea vechilor greci. Căci pentru acest simț sînt adevărate și semnificative unele lucruri ce le par teoreticienilor și moraliștilor nebunești și inacceptabile.

Dar cine a recunoscut cu adevărat marile obiecte venerat în spiritualitatea greacă nu va mai îndrăzni să critice ceea ce au produs și considerat valabil vechii greci.

În venerația față de zei a vechilor greci ni se dezvăluie una din cele mai mari idei religioase ale omenirii — ba putem spune chiar: *ideea religioasă a spiritualității europene*. Ea este complet diferită de ideile religioase ale altor culturi, mai ales de cele ale acelor culturi care în mod obișnuit constituie pentru știința și filozofia religiilor modelul prin excelență al formării religiei. Această idee însă e înrudită în esența ei cu toate adevăratele idei și creații ale lumii elene, și a fost receptată în același spirit cu acestea. Și astfel ea se înalță uriașă și nemuritoare în fața omenirii, împreună cu celelalte opere eterne ale grecilor. Ceea ce în alte religii e înfrînat și întrerupt, poate fi admirat în genialitatea vechilor greci: capacitatea de a vedea lumea prin prisma divinului — nu o lume visată, nu o lume cerută de legi sau o lume prezentă în chip mistic prin ciudate întâmplări extatice, ci lumea în care ne naștem, din care facem parte, în care sîntem angrenați prin simțurile noastre și căreia-i sîntem datori prin întregul nostru spirit pentru toată bogăția și vivacitatea ei.

Și oare personajele, prin intermediul cărora această lume li s-a dezvăluit grecilor în întreaga ei divinitate, nu fac ele dovada realității lor prin faptul că mai trăiesc și astăzi, că le mai întîlnim și azi, de fiecare dată cînd ne eliberăm de constrîngerile meschinăriei, înălțîndu-ne la gîndirea liberă? Zeus, Apollo, Atena, Artemis, Dionysos, Afrodita ... — acolo unde sîntenerate ideile spiritualității grecești nu avem voie să uităm că ei au reprezentat cele mai mărețe idei ale acestei spiritualități, ba într-o anume măsură chiar forma supremă a acestor idei; și vor rămîne așa atîta vreme cît spiritualitatea europeană ce și-a aflat cea mai semnificativă obiectivare în aceste idei nu va fi complet învinsă de spiritul Orientului sau de înțelepciunea oportunismului.

Observații preliminare

Apariția spiritului pe care deocamdată doar l-am amintit reprezintă premisa epopeilor homerice, epopei în care acesta și-a aflat nu numai cea dintîi ci și cea mai hotărîtă expresie. De aceea

prezentarea noastră se bazează pe mărturia lui Homer. Și dacă totuși multe elemente sînt preluate din alte părți, acest lucru se petrece în sensul completării și explicitării imaginii credinței homerice.

Putem face abstracție de diferența temporală între *Iliada* și *Odissea* și chiar și de distincția între anumite părți ale epopeii, căci în esența ei concepția religioasă este peste tot aceeași.

Nimeni nu trebuie să se indigneze de denumiri, precum „epoca homerică” și care, din comoditate, sînt folosite nu arareori. Ele se referă doar la perioada în care întreaga concepție a lui Homer s-a maturizat și consolidat. Nu-și propun să spună nimic despre domeniul propriu de acțiune al acestei concepții, nici în privința spațiului, nici în sens social.

Credința că marile idei ale lumii au luat naștere din nevoile celor mulți și și-au găsit cea mai înaltă expresie abia în mințile celor puțini este o superstiție rea a vremii noastre. Cei puțini și cu spiritul puternic — fie ei grupuri sau indivizi — sînt cei în mințile cărora s-au născut marile idei, ca abia apoi să se scufunde în mocirla unde nu puteau deveni decît mai sărace, mai palide, mai necioplite, spre a decădea în încremenire. Numai o epocă cu o spiritualitate săracă putea să creadă că obiceiurile și concepțiile religioase nu au însemnat niciodată mai mult decît le-a crezut și trăit omul simplu. Spre a le afla însă originea vie trebuie să ne ridicăm în regiunile mai înalte ale spiritului.

Fiecare religie și fiecare concepție despre viață au dreptul să fie apreciate nu după amploare, căci în aceasta se aplatizează, se înăsprește și din lipsă de caracter se aseamănă cu toate celelalte, ci după contururile clare și mărețe ale înălțimilor lor. Numai acolo fiecare este ceea ce este cu adevărat și ceea ce nu sînt celelalte.

Religia și miturile preistoriei

I

Epopeile homerice au la bază o concepție despre lume limpede, unitară. Prin fiecare vers ele fac dovada acestei concepții, căci orice lucru semnificativ evocat de Homer este pus în relație cu această concepție despre lume, căpătîndu-și caracterul specific abia prin intermediul relației respective. Considerăm această concepție despre lume drept una religioasă, oricît s-ar distanța ea de religia altor popoare și vremuri. Și asta pentru că elementul divin reprezintă substratul oricărei existențe și întîmplări, iar el străluminează atît de limpede toate lucrurile și evenimentele, încît pînă și cele mai firești și obișnuite dintre ele apar marcate de divin. Nici o imagine a vieții nu e completă fără acest element divin.

Concepția religioasă despre lume a epopeilor homerice este deci clară și unitară. E drept că nu ne parvine prin formulări abstracte de tipul dogmelor, ci își găsește expresia vie în tot ceea ce se petrece, se spune ori se gîndește. Și chiar dacă la nivel de detaliu unele aspecte rămîn ambigue, la nivelul întregului mărturiile nu se contrazic. Pot fi culese cu acribie, selectate și numărate și vor da neîndoielnic răspunsuri limpezi la întrebările legate de viață și moarte, om și divinitate, libertate și destin. Fără puțință de tăgadă iese la iveală, limpede și hotărîtoare, ideea despre natura divinității. Pînă și imaginea diverșilor zei e conturată cu precizie. Fiecare zeitate își are caracterul ei propriu bine conturat în toate trăsăturile lui individuale. Astfel încît poetul poate fi sigur că ascultătorul și-a format o imagine vie despre existența și făptura fiecărui zeu. De cîte ori în epopeile homerice apare vreo zeitate, aceasta e caracterizată din puține trăsături de condei. Accentele

sînt pușe cu acea măiestrie pentru care Homer e admirat de milenii încoace, dar care, în mod ciudat, în scenele cu zei pare a fi trecută cu vederea. Și tocmai aceste scene reușite trebuie să fi încîntat auditoriul într-un mod deosebit. Pentru noi însă, aceste trăsături concise prin care e conturată de fiecare dată imaginea unuia sau altuia dintre zei reprezintă cele mai prețioase trîmțeri la esența făpturii sale, care, firește, iese la iveală abia din însumarea tuturor acestor trăsături.

Elementul divin, prezentat cu atîta limpezime în epopeile homerice, este poliform și totuși mereu identic sieși. Un spirit superior, o semnificație majoră sînt întipărite în toate formele sale de existență. Și în fond epopeile nu vor să provoace vreo revelație religioasă sau să statornicească vreo nouă mitologie. Ele vor doar să contemple și să creeze din forța plăcerii de contemplație; în fața lor se revarsă întreaga bogăție a lumii, cerul și pămîntul, apele și aerul, pomii, animalele, oamenii și zeii.

Concepția despre lume a acestor epopei emană acea atmosferă, acel spirit pe care trebuie să-l definim ca fiind specific lumii elene. E drept că nu e de tăgăduit că în perioada imediat următoare au apărut unele concepții și tendințe de o cu totul altă orientare. Dar cel ce urmărește cu atenție linia majoră, decisivă a genialității vechilor greci nu se poate îndoii de faptul că ea calcă pe urmele direcției inițiate de Homer. Modul de observație și de gîndire propus de Homer își află continuarea în operele reprezentative ale lumii elene, fie ele din domeniul poeziei, artelor plastice ori gîndirii, și aceasta în ciuda tuturor trăsăturilor particulare ale stilului unui autor sau altuia, ale unei perioade sau alteia. Acest mod de observație și gîndire are — spre deosebire de orice altă civilizație și mai ales de cea orientală — toate trăsăturile a ceea ce înseamnă elen; și le posedă ca pe ceva natural și de la sine înțeles. Specificul acestei concepții și lumi de idei trebuie să fi ieșit la iveală în secolele ce au precedat epoca finisării epopeilor homerice. Din păcate, nu posedăm mărturii directe despre procesul spiritual al acelei vremi; în fața noastră se înalță impunător doar realitatea epopeilor. Nu putem preciza exact nici durata epocii în care s-au desfășurat evenimentele decisive. Oricît de tentantă ar părea încercarea de a pune în relație schimbarea și transformarea spiritualității cu succesiunea perioadelor de istorie

a culturii, cum ar fi cea miceniană sau postmiceniană, trebuie totuși să renunțăm la această întreprindere, lipsindu-ne total documentația necesară unui asemenea demers. Chiar dacă evoluția istorică a evenimentelor rămîne ascunsă undeva în negura vremii, desfășurarea procesului spiritual este limpede și ușor de urmărit. Epopeile homerice ne prezintă noua concepție despre lume specifică lumii elene, o concepție ce și-a atins stadiul de maturitate și stabilitate maximă. Și mai există destule reminiscențe și ecouri — și nu în cele din urmă la Homer însuși — din care ne putem face o imagine despre ceea ce au crezut și gândit precursorii lumii homerice.

2

Vechea credință e legată de glie și tributară elementului material, precum vechea existență însăși. Pămîntul, procrearea, sîngele, moartea sînt marile realități ce domină această credință. Fiecare dintre aceste realități își are propria arie de imagini și determinări, imagini cărora nici un fel de libertate a rațiunii nu le poate răpi ceva din rigoarea lui „aici” și „acum”. Binevoitoare și binefăcătoare față de acela ce le rămîne mereu credincios și înspăimîntătoare pentru toți cei care — fie din capriciu, fie de nevoie — le disprețuiesc, aceste imagini marchează viața comunității, incluzînd-o în ordinea lor irevocabilă. Ele reprezintă o pluralitate de orizonturi, dar aparțin aceluiași domeniu și nu sînt doar înrudite unele cu altele, ci se și revarsă toate în aceeași unică esență. Putem remarca acest fapt la zeitățile în care-și găsesc întruchiparea: toate sînt telurice, toate iau parte atît la viață cît și la moarte; oricare ar fi trăsăturile lor individuale, toate pot fi caracterizate ca zeități ale pămîntului și morții.

Aceasta le deosebește radical de noii zei, care nu sînt nici telurici, nici legați de vreun element material și nu au nimic de-a face cu moartea. Dar vechea lume a zeilor n-a fost uitată nici mai tîrziu și nu și-a pierdut niciodată complet forța și caracterul sacru. Religia olimpică a dat-o la o parte de pe primul loc, dar i-a permis să rămînă în fundal, cu toată liberalitatea și adevărul ei, ce o diferențiază de alte religii. Credința greacă n-a trecut printr-o revoluție dogmatică precum cea mozaică sau persană, prin care

vechiul serviciu divin să fi devenit eretic sau să însemne un sacrilegiu adus supremației noilor zei. Chiar și la Homer, cel mai autentic martor al religiei olimpiene, elementul material își păstrează vechiul lui caracter sacru și spiritele divine care acționează sub semnul lui au un rol semnificativ în epoca respectivă. De aceea ne putem forma o imagine oarecum clară despre esența vechii lumi divine.

E foarte ciudat să observăm cum în tragedia lui Eschil se confruntă cele două lumi ale zeilor, ca și cum zeii Olimpului ar fi triumfat abia acum asupra vechilor forțe. Jeluirea și disprețul titanului Prometeu răsună prin pustiul scitic, acolo unde titanul a fost înlănțuit de stînci ca dușman al noului rege al Olimpului. Ca martori ai chinului la care a fost supus, Prometeu invocă elementele primordiale divine: eterul, vînturile, rîurile, valurile mării, natura mamă și ochiul soarelui (Eschil, *Prometeu* 88 ș. urm.); corul fetelor mării îi deplînge soarta și se scufundă în final împreună cu el în adîncuri. Dar aici, cel puțin în fragmentul păstrat, opoziția iese la iveală într-un mod unilateral. În *Eumenidele* însă se ajunge la o dispută formală între cele două lumi divine și drepturile lor. E adevărat că vechile forțe și protestul lor împotriva „noilor zei” sînt reprezentate doar de Erinii și doar într-un singur caz cele două lumi se confruntă realmente. Dar acest caz este de o importanță atît de mare și atitudinea celor două partide divine e atît de semnificativă, încît chiar dacă nu putem recunoaște pluralitatea vechii religii, sesizăm, cu mai multă claritate decît în oricare alt fragment, esența vechii religii pămîntene.

Eumenidele se numesc ele însele fiice ale nopții (321, 416), aceea puternică divinitate primordială care și în *Iliada* e pomenită cu respect profund. Moirele sînt surorile ei (960), „preaveneratele” care, controlînd nașterea, nunta și moartea, decid asupra destinului oricărei vieți omenești. Din mîinile lor vine binecuvîntarea pămîntului: sănătate, fertilitate, bogăție, pace (904 ș. urm.). De aceea atenienii le aduceau jertfe la nunți (835). La Atena imaginile lor de cult (vezi și *Pausanias* I, 28, 6) nu aveau nimic înspăimîntător și cele mai multe nume, cu care erau invocate în diverse părți, nu exprimă groaza, ci venerația: la Atena erau numite Semnai, adică „Preaveneratele”, în alte părți li se spunea Eumenide, adică „Prietenosele” sau Potniai, adică „Stăpînele”.

Și astfel se înrudesce cu alte zeități ale pământului, ca de exemplu Charitele. Vechea mamă a naturii, Demeter, le poartă numele atunci când e amintită ca Demeter Erinys, iar Gee a însăși e pomenită ca mamă a lor (Sofocle, *Oedip la Colonos* 40). În versurile lui Epimenide (*Fragmenta* 19 — Diels) ies la iveală fără puțință de tăgadă originea lor telurică și apartenența la vechea lume a zeilor: Cronos, părintele preolimpian al zeilor, capul titanilor, le-a conceput împreună cu Euonyme, zeita pământului, și tot el a dat viață Afroditei și Moirelor. Dar binecuvîntarea zeităților pămîntene e legată de marile rînduieli ale universului, iar Eriniile veghează la respectarea lor. Vai de cel ce le încalcă! Într-o secundă, darnicele fiice ale nopții se transformă în duhuri blestемate, în fața cărora nu există scăpare, căci sînt neînduplecate. Acest zel depus în urmărirea respectării legilor sfînte ale naturii, această furie oarbă împotriva tuturor acelor ce le încalcă, stăruința înspăimîntătoare cu care aceștia sînt trași la răspundere trebuind să plătească pînă la ultima picătură de sînge pentru ceea ce au făcut, indiferent dacă au avut o intenție cinstită sau nu, dacă regretă cele făptuite și cer îndurare — acest caracter riguros și amenințător al naturalului se evidențiază în mod deosebit de clar în cazul Eriniilor și de la el le vine numele de „Mînioasele“.

Tragedia lui Eschil le prezintă într-o cursă de urmărire a unei fărădelegi, a unei fapte ce încalcă sfințenia sîngelui: Oreste a vărsat sîngele propriei sale mame. Ele sînt într-un fel duhurile sîngelui vărsat care strigă la cer. Beau din sîngele celui răpus (184) și-l hăituiesc pe făptaș ca pe o fiară fugărită pînă la moarte. Oreste este cuprins de nebunie. Oriunde merge, oriunde se oprește ele se află în preajma lui și-l privesc cu ochi înspăimîntători. El însuși și-a semnat condamnarea la moarte. Eriniile vor să-i sugă sîngele din mădulare și să-l lase apoi să coboare ca o umbră secătuită în noaptea groazei (264 ș. urm.). Dar Oreste n-a înfăptuit fărădelegea cu gînd criminal. Trebula să-și răzbune tatăl, pe regele Agamemnon, pe care această femeie, nimeni altcineva decît propria lui mamă, îl înșelase și-l ucisese în cel mai rușinos mod cu puțință chiar în ziua întoarcerii sale acasă. Și Oreste fusese susținut de cineva mult mai puternic ca el, de zeul Apollo, care-i ceruse să ducă la capăt actul de răzbunare. Apollo îl susține și mai departe, în fața curții de judecată, care,

sub conducerea Atenei, trebuie să-l condamne sau să-l găsească nevinovat. Cele care-l dau în judecată sînt Eriniile. Și astfel se întîlnesc aici vechii și noii zei. Străvechiul drept teluric protestează împotriva noului spirit olimpian.

Două lumi luptă una împotriva celeilalte. Fiecare își susține pe larg propria cauză, fiecare își prezintă propriile motive. Și, în timp ce se judecă una cu alta, în fața noastră se deschid cele mai tainice adîncuri ale ființei lor.

Apollo, zeul olimpian, e cel mai dezgustat de aceste năluci ale groazei care sug sîngele omenesc și se bucură petrecîndu-și sinistrelle serbări în locurile în care și-au chinuit victimele și unde și-au comis atrocitățile (186 ș. urm.). Eriniile pot fi identificate cu sîngele. Gîndurile și faptele lor sînt amenințătoare și oarbe, precum legea sîngelui. Libertății spirituale a zeului olimpian ele îi opun, sfidătoare, propria lor rigiditate; căci delicatețea, duișia naturii materiale se transformă în cadrul procesului de autoapărare într-o duritate de neimaginat. Eriniile nu iau în seamă decît faptele propriu-zise. Odată constatate, orice justificare e de prisos. Consecințele fărădelegii stabilite prin legi valabile de o veșnicie trebuie suportate. Argumentele invocate de Erinii sînt cele mai simple cu putință, sînt ca o sfidare a autonomiei spiritului: „Ți-ai ucis mama?“ îl întreabă ele pe acuzat (587). Și mărturia lui e decisivă. N-avea să-i folosească la nimic faptul că Apollo a ordonat comiterea acestei fapte îngrozitoare, Apollo însuși, ale cărui cuvinte pornesc toate de la Zeus. Oreste a răzbunat crima comisă împotriva părintelui său, Agamemnon. Să fie oare drept ca cel ce răzbună paricidul să verse sîngele mamei? După legea sîngelui răspunsul nu poate fi decît „Nu!“; Eriniile au deci dreptate. O crimă a fost plătită cu o altă crimă, iar cea comisă de Oreste e mult mai gravă, căci el a vărsat propriul său sînge, în timp ce Clitemnestra e doar ucigașa soțului cu care nu se înrudește prin sînge.

În această configurație, distincția logică operată de Apollo nu are nici o valoare; e o distincție care, venind dintr-o lume cu alte valori și alte ordini, pare ciudată, iar Eriniile n-o pot considera decît o samavolnicie mîrșavă. Important nu e — spune Apollo (625 ș. urm.) — că a curs sînge; căci dacă ar fi așa, fapta lui

Oreste ar fi egală cu cea a Clitemnestrei care a trebuit să plătească apoi cu viața, ba ar fi mult mai cumplită, căci el și-a ucis propria mamă. Doar demnitatea celui ucis și insulta ce a trebuit s-o suporte decid asupra caracterului faptei. Aici a fost ucis un om nobil, un rege din voia Domnului, chiar în ziua întoarcerii sale victorioase din luptă, a fost ucis de o femeie care l-a înșelat într-un mod rușinos și care n-a mai știut altă scăpare decât să-l doboare. Dar Eriniile înțeleg din această argumentație doar că sângele tatălui e mai de preț decât al mamei și că deci sângele matern vărsat ar putea rămîne și nerăzbunat. Oare cine va fi cel ce are să decidă în acest caz?

Simțim, cuprinși de fiori, că aici se înfruntă două ordini universale al căror conflict e de neconciliat. Ca reprezentant al spiritualității elene, Eschil ne-a înfățișat aici una din trăsăturile ei esențiale, și anume faptul de a fi lăsat deschis acest conflict. Nu e pronunțată nici o sentință forțată care să considere o parte vinovată iar pe cealaltă îndreptățită de a fi comis crima. Atena însăși, zeița, declară că nu e de competența ei să pronunțe sentința în acest litigiu (471). Ea numește judecătorii care să pronunțe de aici înainte sentințele în caz de crimă, iar pentru ea însăși nu păstrează decât un vot, vot pe care-l pronunță în favoarea lui Oreste, pentru că ea însăși e de partea forței masculine și a tatălui ei, moartea unei femei ce și-a ucis soțul și stăpînul casei neavînd pentru ea vreo semnificație deosebită (735 ș. urm.). Fără votul decisiv al Atenei, Oreste ar fi fost pierdut. Așa scapă cu viață, dar doar la egalitate de voturi. Zeițele răzbunării sînt îmbunate în cele din urmă de Atena care le promite demnități înalte, și astfel, în locul blestemului, își revarsă binecuvîntarea asupra ținutului și oamenilor. Aceste evenimente sînt de o importanță hotărîtoare. Tragedia lui Eschil marchează festiv momentul instaurării curții de justiție atice prin care dreptul și puterea de stat înlocuiesc străvechea ispășire a crimei. Dar pentru greci acest eveniment are o semnificație care pătrunde pînă în lumea zeilor. Dacă oamenii trebuie să adopte vreo hotărîre, disputa trebuie să aibă loc mai întîi în cercul zeilor. Aici noii zei olimpieni se opun celor vechi; noul spirit olimpien, senin și liber, se confruntă cu spiritul apăsător, încătușat și teluric al forțelor primitive. Iar zeii Olimpului își jus-

tifică noua putere suverană împăcîndu-se cu vechile forțe. Noul adevăr nu stinge însă respectul, venerația față de vechea lume.

Eriniile tragediei lui Eschil ne oferă o imagine vie a vechilor forțe telurice. Semnificativ este crezul Atenei în elementul masculin. Căci am putea spune că aici se confruntă și concepția masculină și cea feminină asupra existenței. Eriniile însele sînt feminine, precum cele mai multe zeități pămîntene. Și cît de esențial feminină este întrebarea al cărei răspuns urmează să decidă asupra vinovăției! „Ți-ai ucis mama?“ Răspunsul afirmativ sau negativ la această întrebare va fi decisiv. Simțul feminin al realității nu a fost prezentat niciodată într-un mod atît de limpede și totodată înfiorător. Abia așa înțelegem cu adevărat constrîngerea la care e supusă vechea lume a zeilor, severitatea dar și bunătatea ei. Preponderența elementului feminin este una din cele mai importante determinări ale caracterului ei, în timp ce în lumea olimpiană a zeilor triumfă gîndirea masculină.

E vorba de o lume maternă de fapte, conflicte și reguli, a cărei sfințenie străluminează întreaga existență umană. În centrul acestei lumi se află pămîntul însuși, ca zeiță originară, apărînd sub diverse nume. Din sînul ei izvorăște orice formă de viață și de belșug; tot ea înseamnă și orice sfîrșit, în ea se scufundă totul. Ei îi aparțin și nașterea și moartea care închid prin ea cercul sfînt. Dar pe cît de inepuizabilă îi e puterea de viață, pe cît de îmbelșugate și bogate îi sînt darurile, pe atît de sfinte și de neclintit îi sînt legile. Orice formă de existență, orice acțiune trebuie să se supună unei ordini bine precizate. Și tot Eriniile sînt acelea a căror furie se trezește atunci cînd e lezată această ordine. Acolo unde ceva contravine legilor naturii, ele își rostesc răspicat dezacordul! Închid gura calului lui Ahile, căruia zeița Hera îi dăruise brusc voce omenească (*Iliada* 19, 418). Heraclit (*Fragmenta* 94 — Diels) le numește „Aprozii lui Dike“ și spune că de teama lor „nici soarele nu-și va ieși din matcă“.

Credința în ordinea naturii și rigiditatea ei sînt legate fără putință de tăgadă și de teama de ceea ce vechii greci au numit „invidia“ zeilor. Această concepție care a pătruns alături de alte rămășițe ale religiei preistorice în credința clasică — și care de altfel e prezentă, chiar dacă în alte forme, și printre noi — e fără îndoială incompatibilă cu credința în zei ca fapte gînditoare.

Faptul că nu a putut fi niciodată complet depășită ne dovedește cât de adânc e înrădăcinată în spiritul omului credința în legi universale, eterne. Și această credință o aflăm în formele ei cele mai bine conturate în culturile primitive, unde are o importanță hotărâtoare în cadrul concepției despre lume. Și o regăsim de fiecare dată în acea teamă de neînvins că un anume prisos de fericire ar putea aduce cu sine nemulțumirea unor forțe superioare.

Această conștientizare vie a unor norme și determinări rigide este caracteristică pentru o religie care nu-și imaginează elementul divin ca pe o făptură sau persoană, ci mai degrabă ca pe o forță obscură. Și aici mai recunoaștem încă o dată marea deosebire între vechea și noua lume a zeilor. Vechile zeități nu sînt doar legate de credința în venerația legilor naturii, ele sînt chiar această venerație însăși. Prin ele ordinea se prezintă ca voință sfîntă a lumii elementare. Această ordine nu e nicidecum mecanică. Ea poate fi întreruptă. Dar de fiecare dată voința cea sfîntă se înalță amenințătoare și în chip de stavilă. Și viața omenească e întreșesută complet în această ordine. Mai ales aici, unde arbitrarul e atît de puternic, esența acestei ordini iese cel mai bine în relief: forța ei e trezită prin blestem și descîntec din adîncurile întunericului.

Iată că am ajuns astfel la *magie*. Ea este cu adevărat o trăsătură a sferei de viață și de gîndire pe care încercăm s-o descriem aici, tot atît de mult pe cît îi e de străină lumii lui Homer. Magia primordială e concepută azi adesea într-un chip rațional și mecanicist, ca o practică al cărei efect rezultă doar din propria ei forță. Dar acesta e un mod unilateral de a privi lucrurile. Orice magie autentică presupune pe de o parte conștiința omenească și concentrarea gîndirii, iar pe de altă parte existența unei ordini naturale severe, dar nu mecanice. Actul magic autentic e cu putință doar în starea de excitație deosebită. Această stare se instalează atunci cînd spiritul constată cu consternare că a fost lezată venerabila ordine a naturii. Aceasta distinge magia autentică de acțiunea arbitrară pe care mulți o consideră azi punctul de plecare pentru explicarea fenomenelor magice. Nu trebuie să trecem nicicum cu vederea faptul că magia autentică e legată strîns de conștiința existenței unor norme general valabile, norme ce constrîng voința proprie a individului. Și nu e nimic arbitrar în

blestemul rostit de cel nefericit asupra asupritorului, de tatăl jignit sau de mama maltratată asupra fiului, de cel în vîrstă asupra tînărului neînțelegător. Și tocmai acestea sînt cazurile în care, potrivit vechii concepții asupra lumii, se ridică din adîncuri zeitățile mînioase.

Ele însele sînt numite în lumea lor subpămînteană „spirite ale blestemului“ (Arai) (Eschil, *Eumenidele* 417). Blestemul celui asuprit și răzbunarea demonică a ordinii naturale distruse sînt în ultimă instanță unul și același lucru. Astfel, săracul și cerșetorul sînt persoane respectabile și dacă sînt alungați fără milă de la masa celor bogați, ba chiar maltratați, pe cei aroganți îi atinge răzbunarea Eriniilor care se află de partea cerșetorului (*Odissea*, 17, 475). Tot sfîntă e și ospitalitatea mesei, care, nerespectată fiind, trezește furia adîncă a forțelor superioare (cf. *Odissea*, 21, 28). Precum alte aspecte ale vechiului drept, tot așa și grija față de oaspeții străini și cei în căutare de apărare a fost preluată mai tîrziu de Zeus însuși (cf. *Odissea* 9, 270 ș. urm.) al cărui renumit epitet de „apărător al străinilor“ (Xenios) exprimă în mod limpede acest aspect al activității sale.

Dar mult mai severe sînt drepturile sîngelui și ale rudeniei. Istoria Alteei și a lui Meleagru dovedește faptul că părerile despre sfîntenia acestor legături și despre grozăvia forțelor mîniate s-au format într-o vreme în care concepția asupra gradelor de rudenie era cu totul alta decît cea istorică. Altea își condamnă propriul fiu la pieire, pentru că acesta i-a ucis fratele de sînge în război (*Iliada* 9, 565 ș. urm.). Cu fața scîldată în lacrimi îngenuchează, bate pămîntul cu palmele și invocă forțele subpămîntene să-i aducă moartea propriului ei fiu. „O asculta din beznă hoinara / Umbrelor, Furia, răzbunătoarea cea cruntă.“¹ Meleagru l-a ucis pe fratele mamei sale în război. Nu a fost un capriciu personal; și el la rîndul lui ar fi putut fi ucis de oricine altcineva. Mult mai puțin vinovat în sensul modern al noțiunii de vinovăție este Oedip care, fără să bănuiască, a păcătuit față de propria lui mamă, luînd-o de soție după ce și-a ucis, fără să știe, tatăl. Fărădelegea n-a rămas, după cum povestește *Odissea* (11, 272

¹ Homer, *Iliada*, Editura Univers, București, 1985, traducere de George Murnu, studiu introductiv, note și glosar de Liviu Franga (n. t.).

ș. urm.), multă vreme ascunsă. Mama s-a spînzurat, iar asupra lui Oedip s-a abătut o suferință fără de sfîrșit, pe care au răsfrînt-o asupra lui „blăstemurile mamei”.¹ Cu atît mai firească ne apare scena în care neîndurarea fiului o silește pe mamă la blestem; din adîncuri, Eriniile o aud. Telemah nu poate să-și silească mama să plece de acasă chiar dacă ar fi soția altuia; forțele superioare l-ar pedepsi, căci plecînd, nefericita s-ar „ruga de amarnicile Furii” (*Odissea* 2, 135). Dar și tatăl invocă „fioroasele Furii” împotriva fiului atunci cînd, în loc să-l trateze cu respectul cuvenit, acesta îl insultă. Așa ne relatează Fenix faptele în *Iliada* (9, 454).

Recunoaștem astfel în zeitățile telurice materne păzitoarele și reprezentantele venerabilelor legi prin care părinții, copiii și frații sînt legați unul de altul. Pînă și diversele drepturi conferite prin naștere copiilor sînt consfințite în aceste legi. Încă din *Iliada* i se amintește lui Poseidon, care nu vrea să primească nici un ordin de la Zeus, că de partea celui mai în vîrstă se află întotdeauna Eriniile (15, 204) și de îndată Poseidon e gata să se stăpînească.

Dar aceste zeități telurice nu reprezintă doar spiritul sîngelui de familie; sîngele oricărei ființe omenești care-l obligă pe fiecare față de aproapele său le cheamă în ajutor, iar ele răspund la această chemare. Această îndatorire a lor nu are nimic a face cu iubirea față de oameni și altruism. Ea nu se întemeiază pe vreo concepție sau învățătură, ci doar pe elementara forță de convingere și de apropiere a nevoilor vieții. Aria de desfășurare a ordinii obiective ce stă la baza acestei îndatoriri coincide cu aria de acțiune a indignării primordiale a sufletului omenesc înspăimîntat și chinuit, a cărui strîmtorare nefirească se descarcă prin blestem și apelul adresat acestor zeități. Și astfel, vechile zeități telurice au printre altele îndatoriri față de cei ce trăiesc în miserie, cei lipsiți de apărare, cei răătăciți. Sentimentul că forțele

¹ Homer, *Odissea*, Editura Univers, București, 1971, traducere de George Murnu, studiu introductiv și note de D.M. Pippidi. Fragmentele din *Iliada* și *Odissea* menționate în această lucrare sînt citate din traducerile mai sus amintite. Numerele versurilor indicate de autor în paranteze — și care sînt în general precedate de numărul cîntului — se referă la textul original din limba greacă și nu corespund cu numerele versurilor din traducerea românească (n. t.).

etern trebuie să reacționeze cu mînie în fața cruzimii reiese în mod pregnant și din *Iliada*. Glas îi dă Hector, atunci cînd e pe moarte, iar cuvintele lui răsună ca un blestem. El l-a conjurat pe Ahile pe tot ce-i e mai sfînt să nu-i arunce leșul la cîini, ci să-l ducă părinților săi spre a fi înmormîntat, urmînd să primească o răsplată mare. Dar zadarnice i-au fost rugămințile. Acum rostește cu ultima suflare (22, 356 ș. urm.): „... că tu ești ca fierul de tare la suflet. / Însă ia seama să nu mă răzbune împinși de mînie / Zeii!“ Și într-adevăr Apollo, la care se referă ultimele cuvinte ale lui Hector, îl amenință pe Ahile, cel fără de milă, care tocmai tîrăște trupul celui răpus, cu această mînie zeiască: „Ba să ia seama, cît e de viteaz, el să nu întarte. / Orb de mînie-njosind țărîna cea fără simțire“ (24, 54). În vechea gîndire, aceasta reprezintă o fărădelege cumplită, căci Geeă, străbuna zeilor, „în veci neistovit pămînt“¹, cum cîntă corul în *Antigona* lui Sofocle (337), e în fond una și aceeași cu Temis (vezi Eschil, *Prometeu*, 209), zeita a tot ceea ce e de necontestat și necesar. Seriozitatea îndatoririlor omenești în vechea religie telurică e exprimată și mai limpede prin blestemele rostite la Atena, la arat, de preotul din neamul Buzigilor („Cei ce înjugă boii“) — printre altele — împotriva aceloră ce nu arătau drumul celor rătăciți.

Zeita pămîntului și a fertilității, în numele căreia erau consfințite aceste cerințe primordiale, nu este doar mama a tot ceea ce e viu. Și morții sînt tot ai ei. Cel ce și-a ucis mama, după cum îl amenință Eriniile pe Oreste (Eschil, *Eumenidele* 267 ș. urm.), nu are să aibă liniște nici în lumea cea din străfunduri. Eriniile enumeră fărădelegile primordiale care sînt pedepsite în Hades: e vorba de păcatele comise împotriva zeității, împotriva oaspetelui, împotriva părinților. Împotriva zeității păcătuiesc mai cu seamă sperjurii; și e demn de remarcat faptul că în *Iliada*, în care altminteri nu se ține seama de fericirea sau suferința morților, apare formula solemnă de jurămint în care sînt invocate ca martori pe lîngă Zeus, soare, rîuri, pămînt și forțele primordiale: „voi cei

¹ Sofocle, *Tragedii*, Editura pentru literatură universală, București, 1969, traducere, prefață, note și indice de George Fotino. Fragmentele din tragediile lui Sofocle reproduse în această lucrare sînt citate din traducerea aici amintită (n. t.).

din lumea cealaltă / Care osîndiți pe cei morți dacă-n viață ei strîmb se jurară“ (3, 278). Se pare că Triptolem, pe care Demeter din Eleusis l-a trimis să răspîndească binecuvîntarea roadelor cîmpului, a dat glas și acelor reguli de bază, dintre care face parte și cea referitoare la respectul datorat părinților. Și chiar Eleusis era, după cum se știe, locul celor mai nobile mistere ale Greciei, despre care Cicero amintește că l-ar fi învățat pe om „nu doar să trăiască-n voieșie, ci și să se sfîrșească plin de nobilă speranță“ (*De legibus* 2, 36).

În religia telurică, cel mort nu se desprinde din comunitatea celor vii. Prin moarte el devine doar mai puternic și mai respectabil. Va locui în pămîntul-mamă — Demetreios, adică rudă cu Demeter, cu „pămîntul-mamă“, era numit foarte de demult la Atena cel dispărut (Plutarh, *De facie in orbe lunae* 28) — și acolo ajung pînă la el rugăciunile și jertfele celor vii, de acolo el trimite binecuvîntarea la cei de sus, de pe pămînt. În anumite zile, cînd pămîntul se afîină și viața cea nouă încolțește, morții se întorc cu toții și sînt întîmpinați sărbătorește pînă ce se încheie vremea vizitei lor.

Această credință presupune înhumarea, prin care trupul celui mort se întoarce în sînul pămîntului, de unde a venit. Cultura epopeilor homerice nu mai cunoaște nimic din acest obicei. Acum incinerarea morților a devenit un lucru firesc. Fără îndoială că acest fapt e expresia unei deosebiri de gîndire — e vorba de una din cele mai caracteristice distincții ale noii religii față de cea veche: e drept că nici acum morții nu încetează să existe, dar existența lor nu mai e egală cu existența celor vii și legătura dintre cele două lumi a încetat complet. Ba mai mult: sfera morții și-a pierdut aura de sfîntenie, zeii aparțin numai și numai vieții și, prin ființa lor, s-au rupt de tot ceea ce e mort. Zeii olimpieni nu mai au nimic a face cu cei dispăruți, ba chiar se spune explicit despre ei că detestă împărăția întunecată a morții (*Iliada* 20, 65). E drept că la Homer zeii încă nu se tem de atingerea cu un mort, căci existența acestuia e deja de domeniul trecutului; dar în perioadele mai tîrzii cînd problema morții nu mai era privită cu atîta deschidere, zeii evitau să se apropie de muribunzi și morți ca să nu fie pătați de aceștia (vezi Euripide,

Alcesta 22; *Hipolit* 1437). Atît de mare e prăpastia ce se deschide între zeii olimpieni și vechii zei telurici! Căci aceștia din urmă sînt — oricum ar arăta unul sau altul dintre ei — aproape fără excepție și zei ai Hadesului și ai morții.

Toate acestea sînt ecoul glasului spiritului teluric de la care vin toate binecuvîntările și toate îndatoririle vieții de pe pămînt, căci pămîntul însuși dă naștere la tot ceea ce e viu și-l recheamă la sine atunci cînd i-a sosit vremea. Elementul matern, cel feminin, ocupă primul loc în această religie telurică. Nu lipsește nici elementul masculin, dar e subordonat celui feminin. Și acest lucru e valabil chiar și pentru Poseidon a cărui forță se răsfrînge în vremurile vechi fără îndoială asupra întregii lumi: numele lui (cf. Kretschmer, *Glotta* I) îl desemnează drept soțul mării zeite de a cărei imagine ne-am ocupat în paginile din urmă.

La Homer, aria de dominație a acestui zeu e redusă doar la mare. Chiar dacă ia parte ca prieten al grecilor la luptele lor, e suficient să-l comparăm cu alți zei olimpieni ca să vedem cît de redusă îi e importanța. În timp ce toți ceilalți zei intervin în multiple feluri în viața oamenilor, el e amintit doar în legătură cu marea și ca armăsar. Și cu toate acestea el e singurul ce îndrăznește să protesteze împotriva supremației universale a lui Zeus și ar dori să-i vadă limitată aria de acțiune la domeniul cerului (*Iliada* 15, 195). Trebuie să fi fost cîndva mult mai puternic decît ne apare în *Iliada*. Epopeile homerice sugerează acest lucru de multe ori și nu în ultimul rînd prin precizarea limpede că măreția propriu-zisă a lui Poseidon ține de trecut. La Homer, Poseidon e de multe ori comparat cu zeii mai tineri și de fiecare dată ne apare puțin greoi și demodat, spre exemplu atunci cînd e pus alături de spiritualitatea luminoasă și mobilă a lui Apollo (vezi *Iliada* 21, 435 ș. urm.; *Odissea* 8, 344 ș. urm.). În *Iliada*, Poseidon apare drept fratele mai tînăr al lui Zeus (15, 204). Dar, așa cum vom mai preciza ulterior, Hesiod a menținut fără îndoială concepția mai veche atunci cînd îl prezintă pe Zeus drept cel mai tînăr descendent al lui Cronos (*Teogonia* 453 ș. urm.).

Forța primordială a lui Poseidon își găsește expresie și-n fiii pe care i-i atribuie mitul: sînt făpturi uriașe, nestăvilite, precum Orion, Otos, Efialte, Polifem și alții. Dar ceea ce a fost el însuși

cu adevărat o exprimă cel mai limpede numele său. A doua parte a numelui ce face trimitere la zeița pământului cuprinde același cuvânt cu care e denumită Damater (Demeter), „mama Da“. Culturile din Arcadia au mai păstrat mituri străvechi ce amintesc de legătura cu această zeiță. Demeter Erinys la care se închină locuitorii acelor meleaguri primește în chip de iapă sămînța lui Poseidon, transformat în armăsar, și dă naștere unei fiice și armăsarului blestemat Arion, despre care se mai spune că l-ar fi născut pământul însuși (Antimachos la Pausanias 8, 25, 9). Înrudit cu acest mit e și un altul conform căruia Poseidon s-ar fi împerecheat cu Medusa (Hesiod, *Teogonia*, 278). Și ea poartă un nume al zeiței pământului. Medusa înseamnă „stăpîna, cea care conduce“. Și aici vechea zeităte telurică își naște copiii precum în miturile cele mai monstruoase: ea e decapitată de Perseu și de îndată ies la iveală Chrysaor, „bărbatul cu sabia de aur“ și Pegas, armăsarul-fulger. Faptul că zeița pământului și bărbatul ei se împerechează ca iapă și armăsar corespunde vechii concepții conform căreia calul e o ființă ce aparține atît lumii pămîntene cît și tărîmului de jos. Și Poseidon e considerat drept creator sau părinte al calului, de la cal îi vine epitetul de Hippios și în cinstea lui se jertfesc cai și se organizează alergări de care. După o legendă arcadiană Rhea i-a dat lui Cronos să înghită în locul lui Poseidon un mînz. Fiul său Neleus se pare că ar fi crescut în mijlocul unei herghelii de cai. Cu Neleus, cel „Neîndurător“, am ajuns în lumea tărîmului de jos; și nu puține elemente sugerează faptul că Poseidon a sălășluit cîndva în această lume. Și dacă ne interesează dovezile forței lui Poseidon, cea mai importantă se referă la zdruncinarea pământului, de unde îi vin multe epitete pe care le-a adăugat numelui său. Poseidon e zeul îngrozitor al cutremurelor. În *Iliada* (20, 56 ș. urm.) zdruncină atît de tare pămîntul încît se cutremură munții, iar împărăția înspăimîntătoare a adîncurilor riscă să se reverse. Dar el nu desparte doar pămîntul, ci face să fișnească din el apă dulce și apă sărată, astfel încît tot el e și zeul izvoarelor și al rîurilor. Dar cea mai impunătoare apariție a sa e cea de zeu al mării, al cărei vuiet e înrudit cu cutremurul.

Imaginea lui de stăpînitor al mării, singura de altfel care s-a păstrat la Homer din întreaga sferă de acțiune de odinioară a zeului, este fără îndoială parte componentă a portretului său

inițial, ca de altfel și imaginea lui de zeu ce cutremură pământul. Elementele păstrate și transmise mai departe de credință trebuie să fi fost dintotdeauna foarte impresionante. Nu putem însă trece cu vederea faptul că la Homer și chiar în credința din epoca posthomică, Poseidon e înzestrat doar cu frânturi — fie ele și semnificative — a ceea ce constituia cîndva adevărata sa măreție; și această limitare e încă o dovadă a unei majore mutații în gîndire, căci Poseidon a fost odinioară nu doar un zeu mare, ci unul complet, reprezentînd, după cum i-o arată și numele, elementul masculin alături de zeitatea feminină a pămîntului. În acest rol nu poate fi comparat decît cu Zeus, aruncătorul de fulgere; căci el însuși a aruncat fulgere și bine cunoscutul său trident n-a fost inițial altceva decît fulger.

Poseidon e prezentat în mit, după cum am mai văzut, drept armăsar, partenera sa Demeter — drept iapă. Acesta este un element caracteristic pentru epoca preistorică a reprezentării zeilor și zeităților de mai tîrziu cu chip de animal sau animalele ce-i însoțesc pe zeii cu chip de om își au toate rădăcinile în această perioadă religioasă. Miturile sînt încă pline de mărturii referitoare la faptul că odinioară zeii se înfățișau cu predilecție sub formă de animal. În noua gîndire, acest lucru n-a mai fost acceptat decît în măsura în care forma animală avea semnificația ei deosebită în anumite momente și corespundea unor anumite intenții, și astfel a luat naștere o bună parte din legendele cu metamorfoze, atît de cunoscute și îndrăgite. Inițial însă, corpul animal trebuie să i se fi potrivit foarte bine zeului și astfel, chiar în condițiile de existență modificate ale noii perioade, zeii nu s-au putut lipsi complet de relația lor cu anumite animale, oglindită în mod tipic în poreclele lor, în datinile de jertfe de animale și în legende.

Omului de astăzi îi e foarte greu, dacă nu imposibil, să înțeleagă această concepție și ar fi mai indicat să renunțe la interpretarea ei decît s-o falsifice analizînd-o cu propriile lui categorii de gîndire. O astfel de falsificare e și afirmația că în perioada preistorică zeii ar fi fost prezentați cu chip de animale, tot așa cum în epoca homerică și posthomică ar fi fost prezentați cu chip omenesc. Religia olimpiacă nu acceptă decît chipul ome-

nesc al zeilor. Această decizie este dovada unei transformări principiale a gândirii a cărei semnificație o vom analiza mai târziu. Dar modulul de gândire antică nu-i e caracteristică o decizie definitivă. Imaginea zeilor cu chip de animal n-o exclude pe cea a zeilor cu chip de om. La popoarele încă primitive de azi ne putem convinge cât e de nepotrivit să presupunem că în preistoria gândirii omenești ar fi existat ceea ce numim astăzi noțiuni „elementare“, căci tocmai gândirea primitivă este extrem de complexă. În această lume de idei și reprezentări cineva poate fi tot atât de bine un om anume sau un supraom cu chip de om și-n același timp animal sau plantă sau altceva ce gândirea noastră nu poate concepe, iar dacă cercetarea științifică ia ca bază de pornire concepțiile concrete, univoce, atunci și-a barat de la început calea de acces spre înțelegerea acestei lumi. Și-n religiile istorice, acolo unde în cult sau în legendă s-a păstrat câte ceva din gândirea veche și foarte veche, vom regăsi aceeași mobilitate de gândire față de care modul nostru de reprezentare, cultivat din dorința de dominare a naturii, pare rigid și mecanic. Rîul divin este acea apă concretă pe care o vedem curgînd, o auzim susurînd și din care putem bea din căușul palmelor; dar în același timp e și un taur sau o făptură cu chip de om, tot așa cum un trib primitiv e format din bărbați care pot fi în același timp vulturi sau altceva. Artele plastice sugerează această bogăție a existenței prin făpturi mixte, iar faptul că asemenea reprezentări sînt excluse în cazul zeităților importante de la un anumit moment încôace este un semn deosebit al mutației produse în gândire. Și aici se poate observa din nou că schimbarea de direcție a gândirii a însemnat o îndepărtare de la elementul material propriu-zis. Fluența nestatornică a reprezentării e caracteristică pentru obiectivitatea ei tehnică. Această afirmație pare să conțină o contradicție, dar e în fond cu totul firească. Acolo unde gândirea și venerația sînt legate de existența elementară, ele nu pot avea în același timp libertatea și univocitatea formei spirituale. De aceea modul de gândire și concepțiile despre lume asiatice au rămas mereu la acel nivel pe care spiritualitatea lumii homerice l-a depășit în mod sistematic. Preistoria acestei spiritualități trebuie să fi fost însă pe cât mai îndepărtată, pe atât mai dominată de

gîndirea elementară. De aceea zeii apăreau cu chip de animale, de aceea existența lor era strîns legată de arbori, plante, ape, de pămînt și formațiunile geologice, de vînt și nori. Ei nu locuiau în cer precum zeii olimpieni, ci pe sau în pămînt.

3

După cum am văzut, în religia preistorică predomină elementul feminin. Acest lucru iese în evidență în mod deosebit în gîndirea acelei perioade. Și tot femeile sînt acelea care ocupă cea mai înaltă treaptă a ierarhiei divine. Chiar și în cazul lui Poseidon, a cărui forță trebuie să fi fost cîndva atît de mare și cuprinzătoare încît putea fi comparat cu Zeus, nu putem trece cu vederea faptul că rangul lui era mai prejos de cel al zeiței pămîntului. Ca soț al ei era invocat după cum i-o arată și numele, în rugăciuni; e vorba de o modalitate de denumire care se regăsește, ca un ecou străvechi, deja în invocarea lui Zeus în discursurile solemne la Homer (de exemplu, *Iliada* 7, 411; 16, 88). O trăsătură maternă caracterizează această lume primordială a zeilor, trăsătură ce-i este tot atît de specifică, precum îi este elementul patern și masculin lumii homerice. În străvechile mituri despre Uranus și Geea, despre Cronos și Rhea, de care ne vom ocupa imediat mai îndeaproape, copiii sînt mereu de partea mamei, tatăl apărînd ca un străin cu care nu au nimic de-a face. Cît de deosebite sînt lucrurile în împărăția lui Zeus, unde cele mai nobile zeități se desemnează ele însele categoric drept copii ai tatălui lor!

Dar faptul că elementul masculin are mai puțină greutate decît cel feminin nu este singurul lucru ce diferențiază religia prehomerică de cea homerică. Zeitățile masculine însele reprezintă aici apariții complet diferite de cele cu care ne-am obișnuit de la Homer sau arta clasică încoace. E vorba de titani, despre care se povestește că au fost înlăturați de la putere de zeii olimpieni și închiși în adîncuri. Iată că aici tradiția a păstrat amintirea unui conflict puternic, încheiat cu victoria noilor zei. Oare ce a fost învins, depășit în acel moment? În mod sigur nu doar niște simple nume, ci esențe.

Mai știm destule lucruri despre natura titanilor ca să putem constata că erau esențialmente deosebiți de zeii olimpieni în fața cărora au trebuit să se dea în lături. Pe unul dintre ei ni-l prezintă în cutremurătoarea sa măreție cea dintîi dintre tragediile lui Eschil menționate mai sus: *Prometeu*.

E vorba de un zeu, fiul mării zeițe a pămîntului, un zeu a cărui înverșunare noul părinte ceresc nu poate s-o înfrîngă. El disprețuiește noul neam de zei care-l maltratează doar pentru că a vrut să salveze oamenii de la pieire. Ca martori ai nedreptății pe care o suferă, Prometeu invocă elementele divine primordiale: eterul, aerul, vînturile, marea, pămîntul-mamă și soarele. Și în jurul lui se află fiicele lui Okeanos, ba chiar și bătrînul zeu al curenților telurici vine în persoană ca să-i arate cît participă la suferința lui. Pe acest Prometeu care duce cu sine în adîncuri marele mister Eschil l-a redat în toată măreția în care se înfățișează de atunci încoace spiritului uman. Dar e neîndoielnic faptul că odinioară a fost un personaj mai puțin nobil. A fost, ca și Hefaistos, un zeu al focului și al meșteșugurilor, un zeu căruia destinul omenesc îi datorează mult, ba chiar aproape totul. Dar oare *cum* a făcut ca faptele sale să vină într-adevăr în sprijinul omenirii? Hesiod îl numește „cel Viclean“ (*ankylometes*: *Teogonia* 546; *Munci și zile* 48). Tot astfel e denumit adesea la Homer Cronos, cel dintîi dintre titani, dar numai Cronos; la Hesiod îl regăsim pe Prometeu caracterizat cu același epitet (*Teogonia* 18, 137, 168, 473, 495). Probabil că această însușire a fost deosebit de semnificativă pentru amîndoi. Și într-adevăr, miturile care povestesc despre ei ni-i înfățișează ca pe niște ființe a căror forță o reprezintă vicleania și atacul prin surprindere. De aceea Homer le ignoră marile fapte și trebuie să apelăm la Hesiod ca să aflăm cîte ceva despre ei. Se pare că bardului fascinat de forța bărbătească, aprigă și minunată a noilor zei olimpieni nu i-au fost pe plac asemenea caractere cît și vechile mituri în care apăreau. Prometeu a procurat prin furt focul atît de util oamenilor (*Hesiod, Teogonia* 566, *Munci și zile* 50); asupra lui a fost deci trecut mitul atît de răspîndit despre răpirea focului. A doua faptă a sa e înșelătoria prin care a reușit ca zeii să-și ia cea mai mică și nesemnificativă parte a prăzii, lăsînd oamenilor partea cea mai bogată (*Hesiod, Teogonia*

535 ș. urm.). Și Cronos e un hoț. În întuneric, din ascunziș, se re-pede asupra tatălui său, Uranus, ca să-l mutilizeze. Și nelegiuirile sale împotriva soției și copiilor sînt redade ca niște atacuri banditești (Hesiod, *Teogonia* 459 ș. urm.). Cu privire ascuțită o urmărea de fiecare dată pe femeia însărcinată și abia cînd aceasta era pe punctul de a-l naște pe Zeus ea a reușit, cu ajutorul părinților ei, să se ascundă și să-l aducă pe lume în secret pe cel mai tînăr fiu. Și astfel Cronos e înșelat la rîndul lui: în locul copilului pe care dorea să-l înghită i se dă un bolovan și printr-un nou șiretlic (494) e determinat să scuipe mai întîi bolovanul și apoi, nevătămați, toți copiii pe care-i înghițise.

Dacă citim toate aceste mituri de pînă la începutul domniei lui Zeus ne simțim într-o altă lume, ba am putea spune chiar într-o lume neelenă. Ne revin în memorie amintiri despre miturile din culturile primitive. Personajele principale se aseamănă în multe privințe cu eroii inventivi și magii popoarelor primitive. Ca și la aceste popoare personajele miturilor reprezintă un amestec ciudat de elemente omenești și divine. Această înrudire spirituală iese în evidență în mod caracteristic într-o trăsătură aparte a miturilor: eroul, salvatorul alor săi, cel cu vocația de a conduce, e de fiecare dată cel mai tînăr. Așa e Cronos (Hesiod, *Teogonia* 137), așa este și Zeus (468); precum, ca să numim doar un exemplu, Maui, magul divin al Polinesiei, e cel din urmă născut al părinților săi. Faptul că Zeus nu mai e pentru Homer cel mai tînăr, ci cel mai în vîrstă fiu al lui Cronos e deja o dovadă suficientă în sprijinul marii mutații produse în gîndire.

Cu impresia pe care o trezesc miturile despre zeitățile masculine date la o parte de zeii olimpieni concordă perfect și ceea ce aflăm despre numele și făptura lor. Numele „Titan“ trebuie să fi avut semnificația de „rege“ (vezi și mărturiile în sprijinul acestei teze la Kaibel, Daktyloi, Idaioi, *Nachrichten der Göttinger Gesellschaft der Wissenschaftler*, 1901). Apoi a desemnat nu un anume fel de zei, ci pe cei mari, pe zeii propriu-ziși, precum *deus* la romani, *theos* la greci. Cu acest lucru concordă și explicația pe care ne-a propus-o de curînd Paul Kretschmer (*Glotta* 14, 1925, p. 301 ș. urm.): el recunoaște în numele Titan un precursor „pelasg“ al cuvîntului grec, respectiv latin, pentru zeii cerești,

cuvînt regăsit în numele Zeus, Diespiter ș.a., tot așa precum numele etrusc al lui Jupiter, Tinia, ar fi un asemenea precursor pe tărîm italic. Este deci probabil că „Titan“ reprezintă numele cu care erau strigați toți zeii preolimpici. La traci pare să se fi păstrat ca nume pentru zei (vezi von Wilamowitz, *Berliner Sitzungsberichte*, 1929). Faptul că abia în opoziție cu zeii olimpici, din fața cărora titanii nu s-au dat la o parte de bunăvoie, cuvîntul a primit și semnificația de sălbăticie, încăpăținare, ba chiar răutate, reiese din multe mărturii.

E ciudat că acești titani sînt caracterizați de mai multe ori ca zei priapici. Kaibel (vezi op. cit.) consideră această interpretare ca fiind cea dintîi, cea primordială, în timp ce mai nou cercetătorii sînt de părere că această interpretare nu e mai mult decît o glumă. Dar mărturiile îi dau dreptate lui Kaibel în măsura în care ne obligă să credem că între zeitățile ithyfalice și imaginea pe care ne-o facem despre titani a existat o asemănare demnă de luat în considerare. Doar că nu avem voie să acordăm punerii în evidență a elementului sexual la titani aceeași importanță pe care a avut-o la ființele falice ale epocii istorice respective. Micii idoli de lemn ai culturilor primitive ne pot învăța cum trebuie să fi arătat un idol-titan pentru a-i face pe oamenii secolelor următoare, care aveau destul de des ocazia să vadă asemenea figuri, să-și amintească de Priapos și alții ca el. La aceste figuri simple și mici ca dimensiuni, masculinitatea era accentuată în mod evident. Astfel, zeii erau caracterizați ca ființe masculine, deci capabile de procreare, deși nu foarte mari ca dimensiuni corporale; erau plasați lîngă zeitățile materne și întruchiparea lor, pămîntul-mamă, a cărei feminitate și maternitate îi depășea cu mult în mărime și demnitate.

4

Într-un singur caz, viziunea despre zeitatea masculină atinge culmile măreției: e vorba de legătura prin căsătorie a divinității cerului cu divinitatea pămîntului. Încă de la Eschil (*Fragmenta* 44) aflăm de văpaia dragostei la „cerul sfînt“ și de dorul de mireasă al zeiței pămîntului care rămîne însărcinată prin ploaia venită de sus. Acest mit plasează îmbrățișarea, ca pe un eveniment măreț, la începuturile lumii. Minunată este povestirea din

Teogonie (176) în care marele Uranus, aducînd noaptea, „Ars de iubire-nvelește pămîntul întins pretutindeni”.¹

Cît de deosebită a fost semnificația acestei imagini se vede din faptul că ea dăinuie într-o serie de mituri celebre. E drept că în aceste mituri imaginea de mai sus a devenit de nerecunoscut pentru că soții nu mai poartă numele evidente „Cer” și „Pămînt”: în rolul cerului apare Zeus, în cel al pămîntului, Danae și alte femei pămîntene. Dar la o privire mai atentă vom observa că aici tot revine același motiv străvechi sub denumiri diverse și în viziuni diferite. Oricît de măreț apare însă în această imagine zeul cerului, oricît de egal ar fi el cu zeița pămîntului în splendoare, nu putem însă trece cu vederea faptul că în gîndirea preistoriei, zeitățile masculine nu au importanța celor feminine. Căci tocmai zeul cerului trebuie să fi jucat în religia de odinioară un rol nesemnificativ, oricît de plin de viață ar fi fost mitul despre el. Și în religiile popoarelor primitive, cu care am putut observa deja unele asemănări, zeitatea masculină a cerului rămîne adesea în planul secund.

Dar prin făptura zeului cerului am fost făcuți atenți asupra unuia dintre cele mai importante fenomene ale spiritualității preistorice: vechile mituri. Trebuie să înțelegem că acestea și-au aflat sfîrșitul o dată cu dominația noii concepții despre lume. Interesul acestei noi concepții se îndreaptă asupra personajului individual, bine conturat. Vechile mituri prezintă însă întotdeauna întîmplări ale căror măreție și semnificație strivesc individualitatea celor ce acționează sau suferă. Imensitatea întîmplărilor domină atît de puternic vechile mituri, încît imaginile lor apar în fața gustului domesticit al epocilor mai tîrzii drept grotești și caraghioase. Și astfel vedem că epopeile homerice trec sub o nobilă tăcere creațiile caracteristice ale acestor mituri, ca și cînd n-ar fi știut nimic despre ele, cu toate că nu-i fuseseră necunoscute lui Homer; și un Platon, care el însuși era înzestrat cu harul gîndirii mitice — deși în manieră nouă — își manifestă deschis repulsia față de ele.

¹ Hesiod, *Teogonia*, Editura Univers, București, 1973, traducere de Dumitru T. Burtea. Toate citatele din *Teogonia* menționate în lucrare sînt reproduse din această traducere (n. t.).

Un asemenea mit încărcat de spiritul preistoriei este cel despre Cronos și Uranus (Hesiod, *Teogonia* 154 ș. urm.): Uranus nu-i lasă pe copiii pe care Geeă urmează să-i nască să iasă la lumină, ci îi ascunde în adâncuri; Geeă, aflată la mare strîmtoare, oftează; copiii se sperie la gîndul de a-și ataca tatăl, doar cel mai tînăr fiu, Cronos, cel „Viclean“, are curaj și se năpustește asupra lui din ascunzătoare, cu arma pe care i-a dat-o mama sa; surprinzîndu-l pe cînd acesta îi făcea ochi dulci nopții grele, lăsîndu-se cu ea asupra întregului pămînt, Cronos îi taie organul sexual și-l aruncă în mare.

În mod neîndoielnic, acest mit ciudat este înrudit cu o bine cunoscută povestire polineziană despre strămoșii Cer și Pămînt și despărțirea lor brutală cauzată de unul din fiii lor (vezi și Sir George Grey, *Polynesian Mythology*, 1885, ediția a II-a, pp. 1 ș. urm. De altfel, urme ale unui mit asemănător se regăsesc și la alte popoare civilizate, vezi Andrew Lang, *Custom and Myth*, pp. 45 ș. urm.; despre concepția egiptenilor, vezi Schäfer, *Antike III*, pp. 112 ș. urm.). Referiri la această înrudire găsim deja la Bastian (*Die heilige Sage der Polynesier*, 1881, p. 62). Dar înrudirea nu merge pînă acolo încît să pară plauzibilă o relație temporală între vechile mituri și legende mai sus amintite. Dacă facem abstracție de toate celelalte elemente, diferențele sînt demne de luat în considerare. La începutul tuturor lucrurilor — spune legenda polineziană — se afla întunericul permanent, căci Rangi și Papa, adică cerul și pămîntul, erau strîns uniți, unul deasupra celuilalt; fiii lor s-au sfătuit ce-ar fi de făcut și cînd au luat hotărîrea să-și despartă părinții unul de altul prin forță, încercările tuturor au eșuat pînă ce în sfîrșit Tane, zeul copacilor, s-a înfipt între ei și a ridicat cerul deasupra pămîntului. Însă nu diferențele în detaliu sînt importante aici. Sensul și caracterul concepției în ansamblu sînt în mod evident aceleași în povestirea lui Hesiod și în cea polineziană, iar mitul poporului barbar, aflat la atît de uriașă depărtare de Grăcia, trebuie să ne demonstreze că relatarea lui Hesiod despre Uranus și Cronos poartă pecetea celei mai autentice gîndiri mitice. Ba chiar în privința unui detaliu nu lipsit de semnificație, epopeea polineziană pare să coincidă destul de exact cu cea greacă. Uranus își ascunde copiii în pămînt (*Gaies en keidmoni*), în loc să-i lase să iasă la lumină, în timp ce povestirea polineziană se încheie — conform traducerii lui Bastian — cu

cuvintele: „Imediat după despărțirea cerului de pământ a ieșit la iveală poporul ce pînă atunci fusese ascuns la subsuorile părinților lui.“

Mitul despre Cronos și Rhea (Hesiod, *Teogonia* 453 ș. urm.) repetă mitul despre cer și pământ cu alte imagini și alte nume. După cum Uranus nu-și lasă copiii să iasă la lumină ci-i ascunde, de îndată ce s-au născut în castelul pământului, tot așa Cronos îi înghite pe ai săi imediat după naștere; și din nou salvarea vine de la cel mai tînăr, de la Zeus. — Cine nu se gîndește în acest context la renumitul mit despre nașterea Atenei? Și acest mit e povestit pentru prima dată de Hesiod (*Teogonia* 886 ș. urm.). Se crede că mama Atenei a fost Metis, zeița „simțurilor“, dar înainte de venirea pe lume a copilului, tatăl a înghițit-o pe mamă. Deci nici aici tatăl nu lasă copilul să părăsească trupul mamei și să iasă în lume, și aici el își înghite pruncul, cum făcuse și Cronos, dar îl înghite cu mamă cu tot; și Zeus face acest lucru ca să preîntîmpine destinul prezis de Uranus și Gea, conform căruia un fiu din această căsnicie avea să-i uzurpe tronul (vezi și Hesiod, *Teogonia* 463 și 891). Dar acum se adaugă ca motiv nou faptul că pruncul e născut de tatăl însuși și anume, în mod cu totul ciudat, din capul acestuia (Hesiod, *Teogonia* 924). Acest lucru amintește de nașterea lui Dionysos, pe care Zeus îl scoate ca făt din mama sa arzînd în flăcări, îl introduce în coapsa sa și-l naște el însuși la timpul potrivit.

E foarte ciudat că în ultima vreme aceste mituri au fost considerate creații relativ tîrzii ale imaginației speculative sau interpretative. Căci, cu toată rezerva care e necesară într-o asemenea analiză, putem spune însă categoric că dintre toate teoriile aceasta este cea mai neverosimilă. Oricare ar fi fost semnificația inițială a acestor povestiri, ciudățenia, caracterul lor aventuros, măreția lor sînt dovada faptului că ele sînt creații ale unei gîndiri sau contemplații mitice autentice și arhaice. Sînt plăsmuite din aceeași substanță ca și miturile ancestrale ale culturilor primitive și ne creează aceeași impresie de bizar ca și acelea. Și nașterea ciudată a Atenei are o paralelă polineziană cel puțin în sensul că și acolo personajul mitic se naște din cap. Tangaroa povestește că mama sa, Papa, nu l-a născut pe cale normală, ci l-a adus pe lume din brațul ei sau, conform unei alte ver-

siuni, „de-a dreptul din cap“ (vezi W.W. Gill, *Myths and Songs from the South Pacific*, 1876, p. 10).

Aceste mituri ne par bizare și situația a fost aceeași și în epoca homerică. Homer a știut că Atena trebuie să se fi născut din capul tatălui ei; numele de cinstite „*obrimopatre*“, „fiică a tatălui celui puternic“, amintește suficient de limpede această origine, și precum la Eschil zeița, conform propriei ei mărturisiri, e „cu totul a tatălui“ și nu-și cunoaște mama, tot așa și la Homer Atena este doar a tatălui ei. Dar Homer nu povestește nimic despre mitul straniu al nașterii ei din capul tatălui și de altfel e de neimaginat ca Homer să fi amintit acest mit, tot așa cum n-ar fi amintit de miturile monstruoase ale lui Uranus și Cronos. Putem deci să concluzionăm: vremea miturilor fantastice a trecut de mult. Mitul epocii noi, în care existența lumii și a vieții omenești ia forma unor fapte impunătoare, nu mai are autoritatea suverană și caracterul fabulos al miturilor preistorice. Distincția între cele două tipuri de mituri o vom elucida în cele ce urmează.

O dată cu vechile mituri a apus și *magia*, și dacă în Grecia de mai târziu vom reîntâlni pe ici, pe colo, sub o formă sau alta, ambele tipuri de mituri, totuși linia fundamentală a spiritualității elene ne arată limpede că grecii s-au decis o dată pentru totdeauna împotriva ei. Și acest lucru s-a întâmplat în vremea al cărei măreț document îl reprezintă epopeile homerice.

Putem împărți concepțiile despre viață ale popoarelor după modul în care sînt sau nu preocupate și dominate de gîndirea magică. Dar, în spiritualitatea sa fundamentală, nici un popor nu a depășit magia într-un mod atît de categoric precum cel grec. În lumea lui Homer, indiferent dacă ne referim la zei sau la oameni, magia nu are nici o importanță și puținele cazuri în care mai apare vrăjitoria ne arată cu adevărat cît s-a îndepărtat această lume de magie. Zeii nu fac vrăji, chiar dacă uneori cite o faptă a lor amintește de vechile vrăji. Puterea și esența lor nu se întemeiază pe *forța* magică ci pe *existența* naturii. „Natura“ este cuvîntul nou pe care spiritualitatea greacă, ajunsă la maturitate, îl opune străvechii magii. Și de aici pornește calea directă spre artele și științele grecilor. Dar în vremea cînd miturile străvechi erau încă pline de actualitate, magia — a cărei esență e înrudită cu vechile mituri — pare să fi avut o semnificație deloc de neglijat. Minunea,

de care spiritul lui Homer s-a înstrăinat complet, ocupă aici un loc încă important.

Un adevărat erou făcător de minuni al mitologiei preistorice este Perseu, pe care mama sa, Danae, l-a primit în pîntece în adîncurile pămîntului de la ploaia de aur a zeului cerului; pe cînd era încă băiețaș, Perseu a fost pescuit dintr-un cufăr din mare și mai tîrziu a săvîrșit fapte uimitoare. Pentru a ajunge la fioroasele Meduze de la capătul de apus al lumii, dincolo de Okeanos, Perseu le-a vizitat mai întîi pe „Mume“ și le-a silit să-i arate drumul spre Nimfe, de la care a primit încălțări înaripate, glugă și traistă fermecate; astfel a zburat la capătul lumii și i-a tăiat capul Meduzei; din trupul ei au ieșit la lumină Chrysaor, „bărbatul cu sabia de aur“ și Pegas, armăsarul-fulger, pe care Meduza îi concepute cu Poseidon.

Cît de deosebită este lumea ce a dat naștere acestui mit față de cea a zeilor și oamenilor lui Homer; cît de diferit e acest erou de Heracles, de exemplu, sau de eroii lui Homer! În miturile preistorice, aventura și iminunea reprezintă totul, personajul e complet absorbit de ele. Și toate împlîrile sînt stranii, cu elemente fantastice, bizare pînă la monstruos! Cînd capul Meduzei e desprins de trup și cînd din trupul ei se ivesc bărbatul și armăsarul, simțim că această imagine stranie simbolizează fapte de o amploare deosebită, importante pentru întregul univers — dar cine mai poate interpreta o asemenea imagine? Eroul realizează incredibilul prin înșelătorie și puterea vrăjii. „Mumelor“ le răpește tot ceea ce au mai de preț, silindu-le astfel să-i arate drumul spre Nimfe, din mîna cărora primește obiectele fermecate și doar cu acestea, cu încălțărilor înaripate și cu gluga vrăjită, poate să ajungă unde și-a propus, dincolo de ocean, în vestul extrem, ducîndu-și la capăt faptele de vitejie. Ni-l reamintim pe „vicleanul“ Cronos și fapta măreață pe care a săvîrșit-o cu iataganul; aceeași armă ne-o putem imagina și în mîna lui Perseu.

Perseu nu e zeu. Dar e foarte apropiat de zei și poate că a fost cîndva zeu. Înrudirea cu Hermes e evidentă. Ea se referă la acele trăsături ale lui Hermes, care, după cum vom mai vedea, țin de concepția cea mai veche. Și astfel putem recunoaște limpede ceea ce distinge concepția despre zei a preistoriei de cea a lui Homer, concepție specifică perioadei de maturitate a spiritualității elene.

Întîmplările minunate și puterile uimitoare, fermecate ale ființelor superioare — acestea sînt imaginile și ideile dominante ale spiritualității de odinioară. Dar noua spiritualitate privește existența cu alți ochi. Pentru ea nu întîmplările și nu capacitățile eroilor sînt importante, ci existența. Zeii devin ființe ale realității, în care existența variată a naturii își găsește contururi eterne. Și astfel vechile mituri au fost părăsite, magia depășită și zeii s-au despărțit definitiv de forțele primordiale.

III

Zeitățile olimpiene

Observații preliminare

Seria zeilor de care vrem să ne ocupăm mai îndeaproape ar trebui să înceapă cu Hermes, dacă am dori să realizăm o legătură nemijlocită între acest capitol și cel precedent; căci fără îndoială el e cel mai apropiat de cei mai vechi zei și cercetarea gândirii preistorice a dus în final în mod automat la el. Dar tocmai datorită acestei legături, Hermes este cea mai puțin reprezentativă apariție din noul cerc al zeilor și astfel, dacă ne-am ocupa mai întâi de acest personaj, am crea o imagine falsă despre el. De aceea am hotărât ca Atena și Apollo să fie cei dintâi. Imediat după Apollo urmează Artemis. Vom încheia cu Afrodita și Hermes.

Ideea fundamentală a acestei cărți justifică o prezentare deosebită și amănunțită numai a acelor zei care sînt semnificativi pentru religia homerică. Dar și dintre zeii care apar la Homer i-am luat în considerare doar pe cei mai mari și reprezentativi. De ceilalți, care au un rol mai neînsemnat în credința vie sau care nu sînt luați în seamă de Homer, ne vom ocupa în considerații ulterioare, la locul cuvenit.

Zeus, cel mai mare dintre zei, ba chiar întruchiparea divinității însăși, lipsește din această carte, căci în el se concentrează toate trăsăturile celorlalți zei și nici un fel de punere a problemei nu poate face abstracție de el.

Atena

I

Venerația pentru zeița Atena poate fi urmărită, după cum se pare, pînă în epoca preistorică. Nici numele ei nu provine din epoca greacă; nici silaba din rădăcină, nici forma cuvîntului nu sînt specifice acestei perioade.

Imaginea unei zeițe înarmate al cărei corp e aproape complet acoperit de scut o regăsim de mai multe ori în reprezentări ale artei miceniene. O bucată de stuc pictată de la Micene o înfățișează pe zeiță, care dispăre aproape în spatele scutului uriaș, la mijloc, încadrată în stînga și în dreapta de două femei ce o venerază (vezi Rodenwaldt, *Athenische Mitteilungen* 37, 1912; Nilson, *Anfänge der Göttin Athene*, Kopenhagen, 1921; von Wilamowitz, *Berliner Sitzungsberichte*, 1921, pp. 950 ș. urm.). Cercetătorii au identificat-o în acest personaj pe Atena de la Micene și nimeni nu poate contesta faptul că această interpretare e verosimilă. Dar din această imagine aflăm prea puțin despre preistoria zeiței noastre. Operele plastice cretane și miceniene sînt din păcate prea mute pentru noi. Vedem o zeiță acoperită de scutul ei, gata să lupte și să ocrotească. Dar oare aceasta să fi fost tot ce se credea despre ea, pe vremea cînd cultul ei era încă viu? Putem să o numim fecioara cu scutul, fecioara războinică? Nu primim răspuns la această întrebare. Pentru Atena din epoca homerică o asemenea denumire nu se potrivește, oricît de dornică de luptă și bătaioasă ar părea zeița; ea e mult mai mult decît o zeiță a războiului, ba chiar e dușman declarat al spiritelor sălbatice a căror întreagă existență se împlinește în pofta de a se zvîrli în învîlmășeala luptei. Sîntem tentați să ne gîndim mai întîi la așa-numita apărare divină și la numeroasele imagini celebre ale zeiței înarmate, deși știm că orașul Atena care și-a luat și numele de la zeiță venera în vechiul templu de pe Acropole o sculptură în lemn și care era de alt tip (vezi Frickenhaus, *Athenische Mitteilungen*, 1908, 19 ș. urm. și Buschor, *Athenische Mitteilungen*, 1922, 96 ș. urm.). Vechiul mit, în care o regăsim atît de clar pe Atena, ne-o prezintă ca pe o zeiță a acțiunii, dar în nici un caz doar a acțiunii

războinice. Oare cîte dintre faptele lui Heracles, la care Atena e prezentă, însuflețindu-l și ajutîndu-l, au un caracter atît de războinic încît s-o putem numi pe prietena-i divină — zeiță a războiului? Așa cum îi sprijină pe Ahile, pe Diomedea și pe ceilalți protejați ai ei în lupta de arme, tot așa îl ajută și pe Iason să construiască corabia, pe Belerofon să pună frîul pe armăsar. Și tot așa îl sprijină pe Odiseu în diverse situații grele. Nici una dintre aceste fapte nu poate fi atribuită — decît doar în mod arbitrar — unei forme mai noi de credință în zeița Atena. Și chiar de-am face-o, am distruge unitatea imaginii Atenei în epoca homerică și posthomică, înainte chiar de a fi încercat s-o înțelegem. Putem înțelege însă perfect această unitate dacă nu ne încăpățînăm să vedem un produs de hazarduri acolo unde de fapt judecata ne arată că e vorba de un întreg.

2

Zeița se prezintă ea însăși prin felul cum apare în scenă și cum acționează.

Drept aprigă-n luptă e înfățișată în epopeile despre nașterea ei. „Însuși din capu-i născut-a Zeus“, spune Hesiod în *Teogonia* sa (924 ș. urm.), „pe Tritogeneea / Ochi de cicoare, ce-ndeamnă, crîncenă și neînvinsă, / Oștile-n luptă, căci vrajba și crudul război îndrăgește.“ Minunate sînt versurile lui Pindar (*Olimpicele* 7, 34 ș. urm.) cu privire la insula Rodos: „Acolo unde domnul zeilor cel mare / Porunci să ningă cu fulgi de aur peste oraș, / Cînd Hefaistos, meșteșugarul zeilor cu secure de-aramă / În creștetul Părintelui Iovi / Și Atena izbucni afară, / Cu strigăt de biruință peste măsură fericit — / Într-atît că Uranos și muma Gaia se-nspăimîntară...“.¹ Al 28-lea imn homeric ne oferă o imagine cu adevărat grandioasă a firii Atenei și a primei ei apariții printre zei: „Încep s-o preamăresc pe Pallas Atena, strașnica zeiță / Cu ochi de peruzea, mintoasă, cu inima nedomolită, / Puternica și venerata fecioară izbăvind cetăți, / Tritogenia zămislită de însuși

¹ Pindar, *Ode* I, Editura Univers, București, 1974, traducere de Ioan Alexandru, îngrijire de ediție, introducere și note de Mihail Nasta. Fragmentele din *Olimpicele* lui Pindar menționate pe parcursul lucrării sînt reproduse din această traducere (n. t.).

chibzuitul Zeus / Din țeasta lui dumnezeiască: purta războinică armură / De aur sclipitor. / Văzînd-o, au fost cuprinși de un sfînt fior / Toți zeii veșnici. Înaintea lui Zeus, stăpînul cu egidă, / Ea se ivi țișnind năvalnic din creștetul nemuritor, / În mîini c-o lance ascuțită. S-a clătinat Olimpul mare / Împovărat de zeitatea cu ochi de peruzea. În jur / Spăimîntător vui pămîntul, se zbuciumă noianu-adînc / Sîrînd taluzurile sale de purpură. Deodată valul / Încremeni. Învăpăiatul fecior al lui Hiperion / Ținu în loc sirepii sprinteni în vreme ce fecioara Pallas / Atena dezbracă divina-i armură și-și descoperi / Nemuritorii umeri. Vesel se arată Zeus chibzuitul.”¹

Intervențiile ei în lumea oamenilor și aparițiile ei printre oameni sînt glorificate de poeți și de artiștii plastici. Întîi și-ntîi Atena înflăcărează curajul războinicilor. Încă înainte de începerea bătăliei ei îi simt prezența însuflețitoare, fiind înaripați de dorința de a face și ei dovada aceluiași eroism. În *Iliada* 2, 446 ș. urm., zeița, scuturîndu-și scutul, aleargă printre trupele adunate sub arme; gîndul reîntoarcerii acasă care tocmai trezise mare bucurie în piepturile războinicilor e complet uitat acum; spiritul zeiței face să tresalte toate inimile de o sălbatică poftă de luptă. Și în *Iliada* 4, 515 ea se strecoară prin învîlmășeala luptei și e prezentă peste tot unde grecii, obosiți, și-au pierdut înflăcărarea. Astfel și falanga atică din războaiele cu perșii i-a simțit apropierea: „Dar zeița, / Fiica lui Zeus, Atena slăvită, umbla în desime / Și-nflăcări pe ahei, oriunde slăbeau“ (Aristofan, *Viespile* 1086. Se crede că zborul bufniței a vestit victoria înainte de bătălia de la Salamis: Hesychios și Scoliiile, cu referire la Aristofan, *Viespile* 1086. Altă dată poetul o vede înfășurată într-un nor ce strălucește întunecat, coborînd din cer spre a-i îmbărbăta pe războinici (*Iliada* 17, 547 ș. urm.). Deosebit de importantă este apariția ei în lupta peșitorilor din *Odiseea*. Odiseu și-a lansat săgețile asupra peșitorilor și stă acum înarmat, alături de fiul său și de cei doi credincioși, în prag. Și iată, înainte de începerea bătăliei decisive, Atena se ivește deodată, sub chipul lui Mentor, lîngă el și-l îndeamnă să atace. Nici n-a apărut bine

¹ Homer, *Imnuri. Războiul șoarecilor cu broaștele*, Editura Minerva, București, 1971, traducere de Ion Acsan. Fragmentele din imnurile lui Homer ce apar în lucrare sînt citate din traducerea menționată mai sus (n. t.).

și a și dispărut — doar poetul o vede luîndu-și zborul în chip de rîndunică (239) — și privește nevăzută de pe căpriorii acoperișului. Și acum cad lăncile de ambele părți și pețitorii se prăbușesc unul după altul. Și cînd, în cele din urmă, s-a ajuns la bătaia decisivă, zeița își ridică scutul și, zăpăciți de groază, pețitorii rătăcesc prin sală, pînă ce se sfîrșește și ultimul (*Odiseea*, 22, 205 ș. urm.). În toate aceste scene Atena acționează fără să intervină, doar prin simpla ei prezență. Astfel e înfățișată și în renumitele timpane ale frontonului templului Aphaia din Egina, înarmată pînă în dinți, dar într-o atitudine liniștită, în mijlocul luptătorilor. Pe scutul lui Ahile era prezentată în mărime supraomenească, lîngă Ares, în fruntea poporului gata să plece în război (*Iliada* 18, 516). Unul dintre epitele ei la Homer (*Ageleie*), o desemnează drept „cea ce face capturi“. Mai tîrziu apare drept „cea ce distruge orașele“ (*persepolis*). Dar femeile troiene o consideră „apărătoare a orașelor“ (*erysptolis*) (*Iliada* 6, 305; vezi și Homer, *Imnuri* 11), și în mai multe orașe e venerată ca zeiță a cetății (*polias, poliouchos*), mai ales la Atena, care și-a luat și numele de la ea. Pe această Atena, capabilă de a apăra și proteja, o putem recunoaște poate încă în imaginea zeiței micieniene cu scutul, despre care a fost vorba la început.

Dar zeița nu poartă doar de grijă oștirilor și orașelor, mult mai caracteristică pentru ea este legătura ei cu cele mai puternice personalități. Ea este sora divină, prietena, însoțitoarea eroului în întreprinderile sale; apropierea ei divină îl înflăcărează, îl luminează și-l însuflețește întotdeauna în clipa potrivită. Vechile poeme povestesc despre numeroși bărbați ce primesc aceste daruri ale zeiței. Puternicului Tideu, care a căzut în fața Tebei, i-a fost atît de devotată, încît l-a rugat chiar pe zeul zeilor să-i dăruiască nemurirea. Fiul lui, Diomedee, despre ale cărui fapte eroice povestește în mod deosebit cîntul al cincilea din *Iliada*, a moștenit această prietenie. Și cine nu cunoaște dragostea Atenei față de Odiseu! Cînd acesta și Diomedee pornesc la ceas de noapte spre noi aventuri, ea le trezește încrederea printr-un semn al păsărilor și Odiseu se roagă: „Ruga mi-ascultă, tu fiică a vijeliosului Zeus, / Care de față-mi ești pururi la toată trudirea și orice / Pas îmi cunoști; mai ales acum ocrotește-m-Atena, / Fă tu-napoi să ne-ntoarcem în tabără plini de mărire, / După vreo mare

ispravă, ca bine s-o simtă dușmanii.“ După aceea se roagă și Diomede: „Ruga-mi-ascultă și mie, tu, fiică ne-nvins-a lui Zeus, / Mă însoțește cum tu însoțit-ai pe tata Tideus / Odinioară la Teba, când sol îl trimiser-aheii, / El la Asopos pe-ahei înarmați i-a lăsat și de-acolo / Pașnică vorbă le-aduse tebanilor. Dar la întorsu-i / Fapte viteze de pomină puse la cale prin tine, / ‘Naltă zeiță, că stat-ai alături de el cu priință. / Fii tu tot bună și mie, păzește-m-acum și m-ajută.“ Și zeița îi ajută să-i atace pe dușmani în timp ce aceștia dormeau, și-i îndeamnă să se reîntoarcă la vreme, astfel încât eroii revin nevătămați în tabără (*Iliada* 10, 247 ș. urm.). Lui Diomede i-a apărut în persoană chiar în ziua de sărbătoare închinată acestuia și i-a dat curaj să-l înfrunte chiar pe fiorosul și mult urîtul Ares; ea sare în carul lui, în locul vizitiului Stenelos pe care-l împinge la o parte cu atîta putere, încît trosnesc osiile și numai prin forța ei lancea eroului se înfige adînc în trupul zeului.

Dușmănia ei față de Ares, care în *Iliada* izbucnește puternic de repetate ori, ne dezvăluie cîte ceva despre propria ei fire. În renumita bătălie a zeilor din cîntul al 21-lea, unde de fapt nici nu se ajunge la lupte propriu-zise, îl culcă la pămînt pe zeul războiului fără prea mare efort (*Iliada* 21, 390 ș. urm.). Ca motiv al urii e indicată atitudinea lui Ares, favorabilă troienilor. Dar simțim limpede că motivul trebuie căutat mai în profunzime și anume într-un contrast al celor două naturi. Ares e caracterizat drept un demon furios, însetat de sînge, a cărui siguranță în victorie nu reprezintă, față de forța chibzuită a Atenei, nimic altceva decît lăudăroșenie. Zeii îl numesc „nebun“ și „apucat“ (*Iliada* 5, 761, 831); el „nu mai cunoaște vreo lege“ (5, 761) și, complet lipsit de caracter, îl sprijină cînd pe unul, cînd pe altul (5, 831, 889). Zeus însuși spune: „Mai uricios în Olimp nu-mi este nici unul ca tine, / Tu îndrăgit ești de-a pururi de sfezi, de bătași și războaie“ (5, 890). E un spirit al măcelului și vărsării de sînge, de a cărui imagine sumbră făptura luminoasă a Atenei se detașează în chip minunat și această detașare este fără îndoială și în intenția poetului. Atena este deci mult mai mult decît zeița luptătoare. Acest lucru reiese într-un mod demn de reținut și din grija ei față de Heracles ale cărui fapte dovedesc într-adevăr nu numai pofta de luptă sau dorința de a înfrunta orice dușman. Trăsătura

impunătoare ce înnobilează faptele lui Heracles și care le-a făcut pînă în vremuri tîrzii modelul ascensiunii titanice este expresia spiritului ei. În literatură ca și în artele plastice o vedem alături de el; ea-l însoțește în călătoriile sale, îl ajută să realizeze fapte supraomenești și-l conduce în cele din urmă în cer (vezi Pausanias 3, 18, 11 ș. a.). Pentru noi, sculpturile și picturile de pe vase prezintă cel mai relevant și mai frumos legătura zeiței cu acest mare învingător. Mereu apare la momentul potrivit, dînd sfaturi și ajutîndu-l pe acest bărbat puternic ce a înfruntat monștri deschizîndu-și prin lupte încununate de glorie calea spre lumea zeilor. Poate că niciodată apropierea elementului divin în momentul de grea încercare a forței n-a fost redată mai emoționant decît la creatorul metopei lui Atlas de pe templul lui Zeus din Olimp. Bolta cerului apasă pe ceafa eroului amenințînd să-l strivească; dar, aproape pe neobservate, silueta luminoasă, nobilă a Atenei s-a strecurat în spatele lui și într-o atitudine de o distincție greu de descris, caracteristică de altfel zeilor greci, susține ușor povara — și Heracles, care n-o poate vedea, se simte înaripat de forțe uriașe și reușește să realizeze imposibilul. Și alte basoreliefuri ale aceluiași templu îl înfățișează pe erou în timpul sau după o faptă supraomenească, și prezența zeiței, ce-l îndrumă cu gesturi suverane sau care tocmai primește prada, nu ne lasă nici o îndoială asupra faptului că fapta a avut un țel nobil.

La bărbați, Atena apreciază nu răfuiala nebunească ci chibzuința și demnitatea. Acest lucru se vede și din grija ce-o poartă mîniosului Ahile (*Iliada* 1, 193 ș. urm.). La cuvintele jignitoare ale lui Agamemnon puternicul Ahile a sărit ca ars și a și dus mîna la spadă; încă mai cumpănește o clipă, dacă să-l doboare pe cel ce l-a jignit sau să se stăpînească; în această clipă se simte atins de la spate, întoarce capul și zărește ochii înflăcărați ai zeiței. Ea-i spune că, dacă-și va păstra cumpătul, cel ce l-a jignit acum îi va da mai tîrziu de trei ori satisfacție. Și Ahile își bagă sabia înapoi în teacă. Nimeni în afara lui n-a văzut-o pe zeiță. Cu această scenă poate fi comparată istoria sfîrșitului lui Tideu povestită într-un poem pierdut (vezi Bachilide, *Fragmentul* 41, Apollodor 3, 6, 8, 3. *Statius Thebais* 8, 758 ș. urm.). Și pe acest erou l-a însoțit cu fidelitate (vezi, de exemplu, *Iliada* 4, 390; 10, 285 ș. urm.) și la sfîrșitul vieții acestuia a vrut chiar să-i dăruiască

nemurirea. Cu băutura dătătoare de viață veșnică s-a apropiat de bărbatul rănit de moarte. Acesta însă tocmai desfăcea craniul dușmanului doborât și cu o furie canibalică sorbea creierul din coajă. Îngrozită, zeița a făcut calea întoarsă și protejatul ei, căruia-i pregătise cel mai mare dar, s-a prăbușit în moarte fiindcă se pîngărise el însuși. E o eroare să credem că Atena, așa cum e prezentată în *Iliada*, n-ar lua în considerare elementul moral. Fapta lui Tideu ar fi de neconceput la un protejat al Atenei din *Iliada*. Zeița care-l îndeamnă pe Ahile la momentul potrivit să-și păstreze rațiunea și demnitatea este aceeași ce-și întoarce îngrozită privirea de la Tideu cel dezumanizat complet în ceasul morții. Și ea nu e doar zeița ce avertizează, Atena reprezintă opțiunea însăși, opțiunea în favoarea rațiunii și contra a ceea ce e patimă pură. Căci Ahile tocmai cumpănea dacă să lovească sau să se stăpînească. În timp ce chibzuia și-și pregătea deja sabia în teacă, Atena l-a atins pe neașteptate. Rezultatul sosirii ei este victoria rațiunii. Ea însăși exprimă acest fapt mai bine decît ar putea s-o realizeze caracterizări lungi ale personajului. Tot așa îi vine în întîmpinare și protejatului ei Odiseu, în chip de idee salvatoare, într-un moment de maximă încordare, cînd spre a salva situația disperată nu e necesară forța, ci mai ales înțelepciunea. Îndemnul de reîntoarcere în patrie, cu care Agamemnon voia doar să încerce masele, fusese primit cu entuziasm nemărginit și deja toți se năpusteau spre corăbii. Atunci Atena s-a apropiat de Odiseu, căzut în durere pe gînduri, și l-a îndemnat să oprească mulțimea ce se împrăstia, prin exemplul propriu și pomînd cu pricepere la atac. Precum i s-a arătat lui Ahile, în timp ce acesta gîndea dacă să se repeadă asupra lui Agamemnon sau să se stăpînească, îndemnîndu-l să aleagă soluția rațională și demnă, tot așa i-a apărut și lui Odiseu, pe cînd acesta era trist și plin de griji și gîndul, pe care un narator psiholog i l-ar fi trecut prin minte și prin suflet, l-a rostit zeița. Poetul nu pomeneste nimic despre plecarea zeiței, ci relatează doar faptele bine gîndite și energice la care pomeneste Odiseu imediat după ce Atena și-a rostit îndemnul. După aceea însă, cînd Odiseu s-a ridicat ca prim vorbitor în adunarea restabilită, Atena se afla lîngă el, în chip de crainic, cerînd liniște (279).

Astfel sau în alte moduri Atena e mereu alături de el, sfătuiindu-l și ajutîndu-l, cum reiese în special din povestirile *Odiseei*.

Printre eroii lui Homer, Odiseu este cel „înțelept“ (*polymetis*). Acest cuvînt servește în *Iliada* drept caracterizare stereotipă pentru el și doar pentru el. Cuvîntul amintește de zeul cu „judecata“ cea mai ascuțită la care poți afla „povață“ (*metis*), de Zeus, căci dintre toți zeii doar el e numit „maestru al iscusinței“ sau „înțelepciunii“ (*metieta, metioeis*). Iar despre Odiseu nu se spune doar că mintea și povața sa sînt superioare în lumea oamenilor (*Odiseea* 23, 124); nu arareori e comparat în această privință cu Zeus (*Dii metis atalantos: Iliada* 2, 169, 407, 636; 10, 137). Un asemenea pasaj este și cel de care tocmai am amintit (2, 167 ș. urm.) și este semnificativ faptul că „înțelepciunea“ sa (*metis*) este considerată egală cu cea a lui Zeus, într-un moment cînd sufletul său împovărat de griji primește sfatul salvator de la Atena. Suflul spiritului ei trezește în Odiseu inteligența și prezența de spirit atît de cunoscute. Ea însăși poartă în frumosul imn homeric (28, 2) numele de „cea înțeleaptă“ (*polymetis*), nume purtat și de Odiseu în cele două epopei; Atena apare sub acest nume încă de la început, înainte de a fi fost preamărite calitățile-i de războinică (vezi și *Iliada* 5, 260, *Odiseea* 16, 282, unde e numită „cea înțeleaptă“, *polyboulos*; Simias, p. 65 *Agna polyboule Pallas*). Și-n *Odiseea* (13, 297) ea însăși pomenește în prezența lui Odiseu de trăsătura lor comună care-i leagă atît de strîns unul de altul: „Căci tu ești între oameni fără seamăn / De bun la sfat, la ticluit de vorbe, / Eu între zei pe lume sînt vestită / De știutoare și de iscusită.“ Astfel, în *Teogonia* (896) lui Hesiod se spune despre ea că e cea „care-ar fi fost în putere și minte cu Tatăl asemeni“. Această desăvîrșire a „judecății“ sau „poveței“ (*metis*) este o trăsătură esențială a portretului Atenei la Homer. „Plănuind“ (*metioosa*) întoarcerea lui Odiseu, se duce la Nausicaa ce dormea și urma să-i fie unealta (*Odiseea* 6, 14). „Minerva / găsi atunci cu cale...“¹, spune un vers stereotip (*enth' aut all enoesme glaukopis Athene*, *Odiseea* 6, 112 și mai des) de cîte ori zeița întreprinde în momentul decisiv cîte ceva care servește planului conceput de ea. Cu privirea-i ascuțită, cu ingeniozitatea-i mereu activă îi sprijină pe eroi, construiește cu Iason

¹ În versiunea în limba română a *Odiseei* traducătorul (George Murnu) folosește numele latine ale zeilor (n. t.).

și Danaos cea dintâi corabie mare (vezi Apollodor 1, 9, 16; 2, 1, 4), cu Epeios calul de lemn ce urma să ducă la căderea Troiei (*Odissea* 8, 493 ș. a.); pe Belerofon îl ajută să devină stăpînul lui Pegas dăruindu-i un frîu de aur (Pindar, *Olimpicele* 13, 65 ș. urm.). Această idee deosebită de a îmblîndi calul corespunde întru totul spiritului ei; de multe ori a fost venerată și ca stăpînă a cailor; în Corint, purta epitetul Chalinitis (Pausanias 2, 4, 1), în alte locuri i se spunea și Hippiia. La acestea și la alte lucruri asemănătoare se referă vechea epopee atunci cînd laudă „înțelepciunea“ și „povața“ (*metis*) zeiței. Atributul „iscusit“ (*polymetis*), care-l caracterizează în ambele epopei pe Odiseu, protejatul Atenei, și în imn pe Atena însăși, este folosit în *Iliada* o dată (21, 355) și pentru meșterul făurar Hefaistos; un vers al *Odisseei* denumește și forța calmantă a unui leac drept „iscusită“ (*metioeis*: 4, 227).

3

Cît de serioasă și veche este ideea că Atena întruchipează „înțelepciunea“ și „iscusința“ se vede și din cunoscutul mit despre zămisirea și nașterea ei.

Ea n-a fost născută de mamă. Ea nu-și cunoaște decît tatăl și-i aparține total. Această apartenență strînsă și unilaterală reprezintă pentru Homer, atunci cînd relatează despre natura zeilor, una dintre premisele de nezdruclinat. La Eschil, zeița povestește clar despre faptul că nu are mamă și că e legată doar de tată (*Eumenidele* 376). Ca fiică rezultată doar din tată trebuie să fie leită el în privința caracteristicilor deosebite ale lui Zeus: „înțelepciune“ și „iscusință“ (*metis*). Imnul 28 al lui Homer, ce o prezintă încă de la început drept cea „înțeleaptă“ (*polymetis*), spune două versuri mai tîrziu că a fost „zămislită de însuși chibzuitul Zeus / Din țeasta lui dumnezeiască“. Nici Homer nu ne relatează nimic despre originea zeiței și trebuie să-i înțelegem tăcerea. Dar o numește în mod semnificativ „fiică a părintelui cel puternic“ (*Obrimopater*) și-n acest cuvînt răsună ecoul acelui ciudat mit, povestit pentru prima dată de Hesiod.

Fiica s-a născut din capul tatălui — o imagine neobișnuită, redată în chip monumental pe frontonul de răsărit al Parthenonului de la Atena. Dar ciudățenia nu se rezumă la faptul că Atena

s-a născut direct din tatăl ei, și anume din capul acestuia: un alt mit și mai ciudat vorbește despre zeița Metis care i-ar fi fost de fapt mamă. Zeus ar fi zămislit-o cu această maestră a judecății și iscusinței, dar a înghițit-o pe mama gravidă încă înainte de nașterea pruncului, pentru a o avea mereu înlăuntrul lui ca sfătuitoare. Când a venit sorocul a adus-o el însuși pe lume pe fiica sa prin creștetul capului. Aceste lucruri le aflăm din *Teogonia* lui Hesiod (886 ș. urm.). Acest mit dublu a fost considerat de cercetătorii din ultima vreme în mod ciudat drept o invenție relativ târzie, iar partea vorbind despre Metis a fost tratată chiar drept o ridicolă idee teologică (von Wilamowitz, *Sitzungsberichte der Berliner Akademie* 54, 1921, 950 ș. urm.). Creștetul zeului, așa se credea, trebuie să fi fost în vechiul mit vârful muntelui zeilor; de pe acest pisc a coborât zeița, așa cum alte zeițe se înalță din pământ. Și abia mai târziu acest proces ar fi fost transpus în creștetul zeului conceput după asemănarea oamenilor. Dar perioada mai progresistă, în care se crede că ar fi avut loc transformarea legendei inițiale, n-ar fi putut crea o asemenea imagine, cum e cea a nașterii din creștetul divin. Căci grozăvia acestei imagini corespunde într-un totu străvechii închipuiri mitice, și mitologia popoarelor primitive ne oferă și o replică a acestei legende (vezi p. 40). Cît de uluitoare trebuie să fi fost această legendă pentru spiritualitatea noii vremi se vede și din atitudinea de respingere a lui Homer; fără îndoială că-i e cunoscută legenda, dar o trece sub tăcere, tot așa cum nu pomenește de miturile fioroase despre Cronos care-i ia tatălui său, Uranus, forța bărbătească și-și înghite propriii copii. Asemenea imagini erau de nesuportat pentru noua spiritualitate. Cu atît mai puțin ne putem îndoi de vechimea și autenticitatea lor. Și dacă imaginea despre nașterea Atenei din creștetul tatălui o considerăm secundară, trebuie să concluzionăm că asupra Atenei a fost transpus un mit străvechi de cine știe unde. Și atunci nu e mai firesc să-l considerăm, așa cum ni l-a transmis tradiția, drept adevăratul mit despre nașterea Atenei? Și aceasta pentru că se potrivește ca nici un altul cu firea zeiței masculine și inteligente. Acest lucru se potrivește și cu preistoria mitului: faptul că în ciuda tuturor aparențelor a avut și o mamă, zeița Metis, care a fost însă înghițită de Zeus, însărcinată fiind. Această istorie a fost considerată o invenție a

teologiei de mai târziu, fiindu-i negată prezența la Hesiod, afirmându-se că în textul acestuia, povestirea a fost intercalată ulterior. Dar acest text în care sînt prezentate soțiile și copiii lui Zeus este, așa cum ne stă la dispoziție — de la versul 886 la 929 — în ciuda a tot ceea ce s-a spus despre el, o unitate cu sens, din care nici un fragment nu poate fi înlăturat altfel decît în mod arbitrar sau distrugînd coeziunea întregului. Acest lucru nu trebuie explicat în amănunțime aici; căci punctul care a dus la ciocnirea spiritelor, anume introducerea zeiței Metis ca mamă a Atenei, poate fi clarificat ușor. Această idee, așa se consideră, a devenit posibilă abia după ce fecioara războinică s-a transformat în „zeiță a înțelepciunii“.

Desigur că esența Atenei a fost interpretată mai târziu prin noțiunile de „intelență și reflecție“ (*nous kai dianoia*) (vezi Platon, *Kratylos* 407 B și altele mai tîrzii). Dar legătura Atenei cu Metis înseamnă cu totul altceva. Cuvîntul *metis* se referă întotdeauna la înțelegerea și imaginația *practică*, ce sînt mai importante decît forța fizică și în viața celui ce vrea să lupte și să învingă. Înaintea începerii cursei (*Iliada* 23, 311 ș. urm.) bătrînul Nestor își face fiul atent asupra sfaturilor bune (*metis*) ce sînt de neprețuit, spunînd: „Face cu mintea mai mult decît cu puterea lemnarului, / Pe-ntunecatului noian cu mintea-și îndreaptă cîrmaciul / Vasul cel iute la mers, cînd este bătut de furtună: / Biruie și-un mînător de teleagă tot astfel pe altul.“ Tocmai această „mintă“ o distinge și o deosebește pe Atena de „fecioara cu scutul“.

Și dacă un mit spune că această forță divină îi vine de la mamă și dacă legenda leagă maternitatea cu originea paternă a zeiței prin intermediul imaginilor primitive despre înghițire și nașterea din creștet, atunci avem toate motivele să considerăm acest mit autentic și vechi.

4

A sosit acum momentul să ne ocupăm mai îndeaproape de esența Atenei. Și iată că o dată cu existența zeiței ni se dezvăluie ceva din spiritualitatea și idealul lumii elene. Căci unde oare ni se pot dezvălui acestea mai limpede decît în făptura divină?

Îndrăzneala, voința de a învinge și curajul sînt atributele cu care Atena se prezintă în fața bărbaților, aceleași calități și le dorește

de la ei, dirijîndu-i spre ele. Dar toate aceste atribute ale ei sînt însoțite de chibzuință și luciditate clarificatoare. Abia din suma acestor calități se naște acțiunea; abia aceste din urmă atribute desăvîrșesc esența zeiței victoriei. Și această lumină clarificatoare nu-i strălucește doar războinicului pe cîmpul de luptă: zeița e prezentă pretutindeni acolo unde în viața plină de fapte îndrăznețe și eroice trebuie realizate, desăvîrșite sau cucerite victorii mărețe. Cît de bogată trebuie să fi fost spiritualitatea unui popor, a cărui mare pasiune era lupta armată, dacă recunoștea aceeași perfecțiune peste tot acolo unde privirea precaută deschidea calea spre fapte — spiritualitatea unui popor care venera drept zeiță a gloriei sale militare nu doar o simplă fecioară războinică! Ea reprezintă strălucirea clipei limpezi și puternice, clipă spre care trebuie să zboare împlinirea, precum înaripata Nike zboară din mîinile zeiței cu cununa spre învingător. Ea este zeița veșnic prezentă, cea al cărei cuvînt, a cărei privire veghind mereu se îndreaptă asupra eroului în clipa potrivită, îndemnîndu-l la faptă chibzuită și vitează.

Și în acest context gîndul ne duce la Apollo, Hermes și Artemis și nu putem să nu-i comparăm cu Atena.

Așa cum Apollo e zeul depărtării, și-n această calitate și zeul purității și cunoașterii, tot așa Atena e zeița apropierii. Ca zeiță a apropierii e egală cu Hermes. Ca Hermes își însoțește și ea protejații și uneori amîndoi zeii sînt alături de același erou. Și totuși între modul de însoțire practicat de cei doi zei e o diferență enormă. În Hermes recunoaștem prezența și îndrumarea divină sub forma norocului miraculos de a cîștiga, descoperi sau înhăța ceva în mod neașteptat, de a se bucura de ceva în mod iresponsabil. Atena în schimb e prezența și îndrumarea divină sub formă de străluminare și înaripare ce conduc la înțelegere și împlinire victorioasă. Hermes e misterios, crepuscular și fantomatic; Atena e senină ca lumina zilei. Ea e departe de tot ceea ce înseamnă visare, dorință și pofte. Ea nu cunoaște nimic din plăcerea tandră a dragostei. „Toate viețuitoarele din cer și de pe pămînt“, spune imnul homeric închinat Afroditei, „o venerază pe zeița dragostei, dar la Atena, forța ei încetează.“ La Homer și Hesiod e numită Pallas, „fetița“ (vezi von Wilamowitz, *op. cit.*, 953), la Atena poartă renumitul epitet „fecioara“ (Parthenos). Această

aversiune față de dragoste și căsătorie o apropiere de Artemis. Dar și aici valoarea deosebită a comparației constă tocmai în faptul că ea face să iasă la iveală deosebirea esențială. La Atena nu firea feciorelnic severă, timidă și aspră se împotrivesc iubirii, așa cum se întâmplă la Artemis, ci spiritul de acțiune. Ține de firea ei să se lege sufletește de bărbați, să se gândească mereu la ei și să fie mereu aproape de ei, spre a li se arăta în acele momente ale existenței care se deosebesc de cele erotice nu prin răceală sufletească, ci prin rigoarea și limpezimea capacității de acțiune. Ce deosebire între această zeiță a apropierii și spiritul depărtării pe care-l recunoaștem atât la Apollo, cât și la sora lui, Artemis! Simpatia și atașamentul față de protejării ei sînt de tipul prieteniei între bărbați. Viața multor eroi e o dovadă a acestui fapt. Cel mai limpede ies în evidență în poezie dragostea ei față de Odiseu și în artele plastice — sentimentul față de Heracles. Ea participă la toate întreprinderile sfătuind, ajutînd, entuziasmînd și bucurîndu-se de reușită. Fermecătoare este înfîlțirea ei cu Odiseu, așa cum o redă Homer, în patria în sfîrșit regăsită dar nerecunoscută de erou: modul cum i se arată Atena, felul cum îl mîngîie zîmbitoare fără să fie supărată că n-o crede nici pe ea, zeița, ci-l încurajează asigurîndu-l că, în numele spiritului lor lucid, vor rămîne pe veci legați unul de altul (*Odiseea* 13, 287 ș. urm.). Și-n toate acestea nu se văd la zeiță nici o urmă de favoare feminină, nici un serviciu pe care femeia îl aduce bărbatului. Atena e femeie, dar se comportă ca și cum ar fi bărbat. Pînă și acel sentiment feminin ce-o leagă pe fiică de mamă lipsește la ea. De fapt ea n-a avut niciodată mamă. Ea este „fiica părintelui celui puternic“ (*Obrimopater*). Dintotdeauna — și *Iliada* e cea mai veche mărturie a acestui fapt — a aparținut total tatălui. La Eschil ea-și exprimă limpede convingerile masculine. „Eu n-am avut o mamă“, spune ea în *Eumenidele* (736), „care să mă nască și, întru totul prețuiesc mai mult bărbatul, dar nu pînă la pragul nunții. Sînt din toată inima de partea tatălui“.¹ Și totuși Atena e de sex feminin. Oare ce să însemne aceasta?

1 Eschil, *Orestia*, Editura Univers, București, 1979, traducere, prefață și note de Alexandru Miran. Fragmentele din *Eumenidele* reproduse pe parcursul lucrării sînt citate din această traducere (n. t.).

Pe de o parte există opinia că nu trebuie să acordăm o interpretare deosebită acestui fapt. Conform acestei opinii, Atena a fost zeiță încă înainte ca admiratorii ei să simtă porniri războinice atât de puternice, încât să aibă nevoie de o zeitățe a războiului. Deci Atena n-a putut face altceva decît să-și însușească și ea aceste trăsături războinice, deci masculine (Nilsson). O altă teorie încearcă o analiză mai profundă: Atena ar fi deci femeie fiindcă acei eroi mîndri care s-au lăsat conduși de ea nu s-ar fi supus atât de ușor unui bărbat, fie el și zeu (von Wilamowitz). Dar adevăratele fapte de zei nu se nasc din arbitrar sau din capriciu. Doar semnificația sferei de activitate în care se manifestă zeii poate fi decisivă pentru caracterul, deci și pentru sexul lor. Sfera de acțiune a Atenei, ce se întinde dincolo de cîmpul de luptă, cuprinzînd întregul domeniu al faptelor clarvăzătoare, trebuie să ofere ea însăși o trimitere la feminitate.

Și în acest caz se dovedește utilă o comparație. În Apollo îl recunoaștem pe bărbatul foarte masculin. Nobila distanțare, superioritatea cunoașterii, capacitatea creatoare, toate acestea și altele înrudite cu ele, chiar și muzica în sensul cel mai amplu al cuvîntului sînt atribute masculine care, în definitiv, n-o atrag pe femeie. Și Apollo este încorporarea tuturor acestor calități. Dar perfecțiunea prezentului viu, acțiunea limpede și victorioasă, care să nu servească unei idei ample, nesfîrșite, ci să stăpînească momentul prezent, acesta este triumful masculin care a încîntat-o dintotdeauna pe femeie; și femeia însăși i-a inspirat bărbatului acest triumf, bărbatul poate învăța de la femeie marea bucurie a victoriei. Claritatea divină a faptei chibzuite, faptul de a fi mereu gata de a-și dovedi forța și neîndurarea, dorința mereu prezentă de victorie, toate acestea sînt, oricît ar părea de paradoxal, darul pe care femeia îl face bărbatului care, prin natura sa, e străin de clipa prezentă, tînjind mereu spre infinit. Astfel înțelegem feminitatea unei fapte divine care, în fond, e cu totul de partea bărbatului. E drept că ea semnifică și depășirea grosolanului și barbarului prin noblețea frumuseții, dar în nici un caz prin intervenția sensibilității și a duioșiei. Căci femeia este, cu toată grația ei, mai severă și dură decît bărbatul, atunci cînd își urmărește scopul. Și acest aspect îl regăsim la Atena. Omul modern și chiar și cel din nord trebuie să se obișnuiască treptat cu

limpezimea fulgerătoare a făpturii ei. Căci lumina ei străpunge nebulozitatea prezentului nostru cu o duritate aproape înspăimântătoare. Ea nu cunoaște nimic din ceea ce noi numim sentiment. Căci nici înțelepciunea, nici visul, nici dăruirea, nici plăcerea de a trăi nu-i stau în fire. Doar împlinirea faptei, prezentul nemijlocit al lui aici și acum — aceasta este Atena.

5

Ceea ce zeița semnifică pentru eroii reprezentativi este și pentru cei mulți ce au nevoie de clarviziune și forță spre a-și realiza faptele. Imnul homeric dedicat Afroditei pomenește, după ce Atena însăși și-a menționat înclinațiile războinice (12), de faptul că ea e aceea de la care dulgherii au învățat construcția carelor. Astfel citim în *Iliada* că dulgherul ce știe să-și înalte catargul corăbiei e protejatul ei (5, 61), iar măiestria și-a dobândit-o prin îndrumările primite de la ea (15, 412). Tot ucenic al Atenei e și turnătorul artist care știe să toarne vase superbe din argint și aur (*Odiseea* 6, 233), iar fierarul care assemblează plugul e numit de Hesiod servitorul ei (*op. cit.* 430). Și olarii puteau să-i ceară ajutorul. „Vino la noi, Atena, și ține-ți mîna deasupra cuptorului!“ citim în cunoscuta epigramă 14, 2 a lui Homer (cf. și imaginile de pe vase din *Monumenti antichi* 28, 1922, pp. 101 ș. urm.).

Așa se face deci că spiritul zeiței, care se declară atît de hotărît de partea elementului masculin, domnește și peste operele artistice create de femei, devenind astfel îndrumătorul fetelor și femeilor fără însă a-și nega caracterul fundamental. Ea însăși, așa cum i se arată lui Odiseu, e „prefăcută — apoi într-o femeie / Frumoasă, trupeșă, cunoscătoare / De lucru măiestrit“ (*Odiseea* 13, 288; 16, 157). Cea mai prețioasă laudă pe care Ahile o aduce unei tinere femei (*Iliada* 9, 389) este comparația ei cu Afrodita în privința frumuseții și cu Atena în privința îndemînării. De la Atena tinerele fete învață priceperea lucrului de mîna atît de folositor (*Odiseea* 20, 72; Homer, *Imnul către Afrodita* 14 f; Hesiod, *Munci și zile* 63 ș. urm.). Penelopei i-a dăruit o uimitoare îndemînare și pe deasupra și o minte clară și istețime cum nu a dăruit nici unei alte femei elene (*Odiseea* 2, 116 ș. urm.). Căci

Penelopa își țese singură veșmintele (*Iliada* 5, 735), iar rochia minunată pe care o îmbracă Hera spre a-l vrăji pe Zeus e țesută tot de ea. Tot Penelopa o îmbracă și pe Pandora (*Hesiod, Teogonia* 573, *Munci și zile* 72).

Un elev de-al lui Anaxagora care a interpretat zeii homerici ca alegorii a văzut în Atena îndemînarea (*techne*) și există un vers orfic care spune că, pierzîndu-și mîinile, Atena n-ar mai fi nici cea „înțeleaptă“ (*polymetis*) (vezi Diels, *Vorsokratiker* I, p. 326). În toate operele de îndemînare, datorită cărora a fost venerată drept „Meștera“ și pusă-n legătură cu Hefaistos, domnesc înțelepciunea și iscusința care sînt o revelație a esenței Atenei. Și chiar dacă practicarea cîte unei arte e de dată mai tîrzie și a fost pusă relativ tîrziu în legătură cu Atena, zeița n-a trebuit să-și schimbe firea ca să adopte un nou protejat. Desigur însă că acolo unde și-a dăruit protecția și inspirația nu vreunui erou măreț, ci cîte unui meșter iscusit, și revelația apropierei ei și-a pierdut ceva din măreție, forță și strălucire.

6

Ca toți zeii autentici, nici Atena nu poate fi înțeleasă prin prisma unei activități unice, evidente. Inteligența viguroasă care o face să fie considerată geniul victoriei are niște dimensiuni ce depășesc cu mult orizontul cîmpului de luptă. Doar deșteptăciunea clarvăzătoare, datorită căreia recunoaște în orice clipă esențialul și realizează utilul, împlinește, împreună cu multilateralitatea activității sale, idealul acestei inteligențe.

În epopee Homer a adăugat la numele unora dintre zei atribute fixe, care, împreună cu aspectul fizic, contribuie la conturarea esenței zeilor. Astfel, Hera e numită, după cum se știe, zeița „cu ochi de bou“ (*boopis*). Acest atribut pare să-și aibă originea în animalul ei sfînt, a cărui înfățișare Hera o împrumutase cîndva, și această interpretare e corectă. Dar ce semnifică oare faptul că zeița a fost pusă-n legătură tocmai cu acest animal? Întrebarea e valabilă pentru toți zeii cu atributele lor animale sau vegetale, care se pare că au fost cîndva forme de prezentare ale zeilor. Nevoia de interpretare a cercetătorului istoriei religiilor se limitează adesea la convergențe exterioare sau întîmplătoare. Și

totuși, nu trebuie să uităm cât de mult ne-am îndepărtat de modul de înțelegere a existenței și a lumii specific epocii miturilor și cât de redusă poate fi probabilitatea de interpretare corectă a acestor conexiuni. Dar uneori, pînă și nouă, animalele sau plantele ne pot crea o impresie cu ajutorul căreia ne putem apropia de fapăturile zeilor. Ce poate fi mai firesc decît faptul că păunul a devenit pasărea Herei? Dar această conexiune datează dintr-o perioadă relativ tîrzie. Oare lucrurile nu stau tot așa și cu vaca, dacă ne gîndim la liniștea și frumusețea maiestuoasă a acestui animal matern? Și tocmai privirea ochiului Herei, în care se exprimă cel mai frumos maiestatea și forța, servește în epopee drept atribut caracteristic pentru Hera.

Astfel bufnița (*glaux*) a fost considerată pasărea Atenei, ba chiar drept o manifestare a prezenței ei. Indiferent de vechimea acestei interpretări, epopeea evidențiază la zeiță, printr-o expresie devenită de mult stereotipă, ceea ce impresionează cel mai mult la bufniță: ochii strălucitori. Ea se numește Glaukopis, adică „cea cu privirea luminoasă“. Cuvîntul *glaukos*, cu care e caracterizată privirea ei, servește în greaca veche drept atribut al mării (vezi *Iliada* 16, 34; Hesiod, *Teogonia* 440) și se regăsește în numele vechiului zeu al mării Glaukos și al Nereidei Glauke; și privirea lunii a fost numită astfel (vezi Empedocle, *Fragmenta* 42 D; Euripide, *Fragmenta* 1009), mai tîrziu și stelele, aurora și eterul. Cuvîntul trebuie să fi semnat deci o strălucire luminoasă, și acest lucru e confirmat de uzul limbii care acordă și măslinului, datorită verdelui său sclipitor, același atribut (vezi Sofocle, *Oedip la Colonos* 701 ș. a.). Dacă noțiunea se referă deci la felul privirii, atunci se potrivește și pentru privirea fulgerătoare a leului gata de atac (vezi *Iliada* 20, 172) sau pentru ochiul balaurului (vezi Pindar, *Pythicele* 4, 249; *Olimpicele* 6, 45; 8, 37), dar în general nu se poate referi la ceva îngrozitor sau înspăimîntător. Desigur că zeița avea uneori o privire înspăimîntătoare, dar atunci nu era numită Glaukopis, ci Gorgopis. Și faptul că Glaukopis nu semnifica nimic înfiorător e dovedit nu numai de strălucirea mării și a stelelor, ci și de reliefaarea frumuseții ochiului Atenei (vezi Calimah, *Hymni* 5, 17; Teocrit 20, 25; Properțiu 2, 28, 12). Și dacă această Atenă e însoțită uneori de un animal care, datorită ochilor săi mari, a privirii ascuțite și strălucitoare, e numit Glaux,

precum Atena însăși e numită Glaukopis, nu ne putem îndoi de faptul că, datorită acestei priviri ciudate, bufnița era considerată drept întruchiparea spiritului Atenei. Bufnița e un animal capabil de a se apăra, mereu în căutare de pradă. Dar aceste atribute nu-i sînt caracteristice numai ei. Ceea ce surprinde însă și rămîne de neuitat sînt expresia ei ageră, ochii luminoși și pătrunzători, de la care îi vine și numele. Era considerată cea mai „deșteaptă“ dintre toate păsările (vezi Dionysios din Halicarnas, *Despre oratorii de altădată* 12, 1 ș. urm.). Și la Atena e scoasă mereu în evidență privirea. Sub numele de Oxyderkes, „cea cu privirea ageră“, avea la Corint un sanctuar, care, se spune, fusese construit din donația lui Diomedee, pe care Atena îl făcuse clarvăzător (Pausanias 2, 24, 2). La Sparta era venerată sub numele de Optilitis sau Ophthalmitis (Plutarh, *Licurg* 11; Pausanias 3, 18, 2), căci se credea că ea i-a salvat lui Licurg unul sau chiar ambii ochi. Cît de frumos redă Sofocle în renumitul cor din *Oedip la Colonos* legătura dintre Atena Glaukopis și atotvăzătorul Zeus, atunci cînd spune despre măslinul scînteietor (*glaukos*) că „privirea mereu trează a lui Zeus Moiros se coboară asupra lui și-l privește și Atena cu ochii strălucitori (*glaukopis*)“ (706).

Și dacă evocăm esența Atenei — acest spirit de permanentă veghe, care surprinde fulgerător semnificația momentului, care, printr-o limpezime de netulburat, găsește mereu soluția potrivită, rezolvînd cele mai grele sarcini cu cea mai promptă prezență de spirit — putem găsi oare un semn distinctiv și un simbol mai potrivit al acestei esențe decît privirea senină, strălucitoare a ochiului? Și cea mai eronată înțelegere a acestei superbe imagini o reprezintă interpretarea ei ca rest al unei străvechi spaima divine sau demonice. Oare să nu fim în stare să renunțăm la explicația fenomenului cu ajutorul elementelor greoaie și apăsătoare tocmai acolo unde spiritualitatea iese cel mai limpede la iveală? Căci, după cum povestește Homer (*Iliada* 1, 200), nu putea fi îngrozitoare privirea ce l-a luminat puternic pe Ahile cel mînios atunci cînd acesta s-a uitat în ochii Atenei care l-a îndemnat la înțelepciune și cumpătare.

Adevărata Atena nu este nici o fire sălbatică, nici una retrasă. E la fel de departe de ambele extreme. Pofta ei de luptă nu e nechibzuită, spiritul ei limpede nu e rațiune pură. Ea reprezintă o lume a faptei, dar nu a faptei nechibzuite și crude, ci a faptei cumpătate, care, datorită conștiinței limpezi, duce cel mai sigur la victorie.

Căci abia victoria înseamnă perfecțiunea lumii în care trăiește Atena. În orașul ce-i poartă numele i se spunea Nike și renumita statuie din Parthenon realizată de Fidias poartă în mîna dreaptă o imagine a zeiței victoriei. Nike, „cea dătătoare de daruri dulci, cea care, din Olimpul strălucind de aur, decide alături de Zeus asupra succesului nobilelor fapte ale zeilor și oamenilor“ (Bachilide 10), ascultă de îndemnul Atenei. La Hesiod, în poemul despre scut, Atena sare încă înainte de începutul luptei în carul lui Heracles, „purînd victoria și gloria în mîinile-i divine“ (339).

Astfel ea e aproape de orice confruntare a forței masculine încărcate de măreție. Oamenii însă trebuie să știe că măreția și triumful sînt revelații ale forței divine. Cine o respinge pe zeiță bazîndu-se doar pe propriile-i forțe este distrus fără milă de aceeași forță divină (vezi Sofocle, *Aiix* 758 ș. urm.).

Credința în Atena nu s-a născut dintr-o necesitate singulară, nu dintr-o cerință izolată a vieții omenești. Ea reprezintă sensul și realitatea unei întregi lumi, a unei lumi desăvîrșite în sine: o lume masculină, limpede, dură și glorioasă, o lume a chibzuinței și împlinirii, o lume doritoare de luptă. Această lume însă include și elementul feminin. Dar feminitatea Atenei nu înseamnă calitatea ei de mamă sau iubită, nici cea de dansatoare sau amazoaă, ci atributul ei de ființă cu experiența vieții, de ființă ingenioasă, creatoare. Pentru a înțelege însă adevărata semnificație a făpturii ei, trebuie să lămurim și ceea ce *nu* este Atena.

În decursul vremii și în diversele locuri de cult i-au fost atribuite tot felul de întreprinderi și capacități. Astfel, la Atena o regăsim ca protectoare a medicinei, a agriculturii, ba chiar a căsniciei și creșterii copiilor. Dar toate aceste aspecte sînt nesemnificative și nu ne vom ocupa mai îndeaproape de ele. În cele din

urmă a fost considerată chiar patroana artelor și științelor. Această imagine târzie a Atenei este dovada strălucirii și conducerii spirituale exercitate de orașul ei, Atena. Dar imaginea s-a îndepărtat mult de vechea reprezentare a zeiței. Căci spiritul senin al adevăratei Atena nu are nimic comun cu cunoașterea pură și cu specificul muzelor. Atena e străină de calmul pe care-l dă neimplicarea în evenimente, de privirea liberă a celui ce contemplă și de dorința implicită de modelare a lumii. Îi lipsește muzica în sensul propriu și figurat al cuvîntului. Se spune, ce-i drept, că ea ar fi descoperit flautul, dar că l-ar fi aruncat imediat după aceea. În schimb, descoperirea goarnei se potrivește bine cu făptura ei. Astfel, Atena nu are multe dintre atributele ce caracterizează alte zeități, mai ales pe Apollo. Dar toate acestea îi lipsesc precum trebuie să-i lipsească oricărei făpturi întregi toate elementele pe care sensul ei le exclude. Căci ea este iminența îndrăzneală, prezența de spirit salvatoare, fapta imediată, Atena este *ființa aflată întotdeauna aproape*.

Apollo și Artemis

Apollo

„Caracterizarea lui Apollo impune stilul cel mai ales :
o înălțare deasupra a tot ceea ce e omenesc.“

(WINCKELMANN)

Apollo este alături de Zeus cel mai important zeu grec. Încă din scrierile lui Homer acest lucru reiese fără putință de tăgadă.

Nu e de conceput nici o apariție de-a lui fără ca zeul să facă de fiecare dată dovada superiorității sale. Aparițiile sale sînt adesea grandioase. Vocea-i răsună cu maiestatea tunetului atunci cînd îl oprește pe sălbaticul Diomede (*Iliada* 5, 440). Întîlnirile sale cu cei puternici și îndrăzneți devin simbolul slăbiciunii în fața zeilor a tuturor ființelor pămîntene, chiar și a celor mai importante dintre ele. Atîta vreme cît omenirea va arăta interes pentru zei, vom putea citi, nu fără să ne cutremurăm, cum Apollo i-a ieșit în cale lui Patrocle zdrobindu-l în mijlocul bătăliei (*Iliada* 16, 788 ș. urm.).

Noi, cititorii, presimțim că el e acela în fața căruia se va prăbuși la pământ cel mai strălucit dintre eroi, Ahile. Armăsarul cu grai, Xanthos, îl numește, referindu-se la aceste două mari destine, „Zeul cel mare“ (*Iliada* 19, 413).

Măreția acestui Apollo homeric e înnobilită de forță spirituală. Și astfel artiștii secolelor posthomerice s-au întrecut în a-i prezenta imaginea ca simbol al sublimului, al victoriei și al luminii. De neuitat pentru oricine l-a văzut este Apollo din templul lui Zeus din Olimpia. Artistul a surprins un moment de covârșitoare măreție: în mijlocul tumultului cel mai sălbatic se ivește deodată zeul, iar brațul său întins poruncește liniște. Chipu-i strălucește suveran, iar ochii mari ordonă prin superioritatea unei simple priviri; dar în jurul buzelor puternice și distinse se ghicește trăsătura fină, aproape melancolică a unei înțelegeri superioare. Apariția elementului divin în sălbăticia și dezordinea acestei lumi nu poate fi prezentată mai încântător decât în această imagine. Și celelalte imagini ale zeului îl caracterizează prin măreția ținutei și a gesturilor, prin forța privirii, prin aparițiile sale luminoase și dătătoare de libertate. În trăsăturile chipului său, forța masculină și seninătatea se alătură strălucirii sublimului. Apollo reprezintă tinerețea în cea mai proaspătă floare și puritate. Epopeea îi laudă părul fluturînd, despre care și în lirica mai veche se spune că ar fi fost de aur. Artele plastice îl prezintă aproape întotdeauna fără barbă și nu șezînd, ci în picioare sau pășind.

Imaginea sa amintește în destule privințe de cea a zeiței Artemis, la care toate aceste atribute par să reprezinte corespondentul feminin al lui Apollo. Din cele mai vechi timpuri cei doi zei au fost atît de strîns legați unul de altul, încît pentru început vrem să-i prezentăm împreună.

2

Mitologia îi amintește pe Apollo și Artemis ca fiind frați. Nu știm în ce chip au ajuns unul alături de celălalt. Dar personajele istorice ale celor doi sînt atît de asemănătoare, cum numai frate și soră pot fi. Și cu cît pătrundem mai adînc spre esența lor, cu atît mai semnificativă devine această asemănare. Ceea ce părea

că-i desparte se dovedește curînd a fi distincția necesară celui alt sex, și în sfîrșit se dezvăluie o existență divină cu contururi duble, ale căror coincidențe și contraste constituie într-un mod minunat și spiritual o întreagă lume.

Apollo și Artemis sînt zeii sublimi ai grecilor. Dovada acestui fapt o regăsim în aparițiile lor, așa cum le-au prezentat poezia și artele plastice. Statutul lor special în cercul zeilor e dovedit și de atributul purității și sfințeniei, care le e propriu. După Plutarh și alți autori, „Phoibos” înseamnă „pur” și „sfinț” și fără nici o îndoială că au dreptate. Astfel, Eschil și alți poeți au preluat numele de la el folosind același cuvînt pentru descrierea razelor soarelui sau a apei. Chiar și Homer a folosit atît de curent acest nume, încît l-a numit pe zeu nu doar Febos Apollo, ci pur și simplu Febos. Și Artemis este singura dintre zeitățile cerești pe care Homer o cinstește cu atributul *agne*, care înseamnă „sfinț” și „pur” în același timp. Pindar și Eschil îl caracterizează pe Apollo folosind același atribut. Ambii zei au ceva misterios, inaccesibil, ceva ce impune rezervă. Ca arcași nevăzuți își nimeresc ținta de la mare depărtare și cel atins se stinge fără dureri, cu zîmbetul vieții pe buze. Artemis e cea aflată mereu în depărtare. Iubește singurătatea pădurilor și munților și se joacă cu animalele sălbatice. Cel ce-i e devotat îi culege flori pentru cunună „dintr-o pajiște nepîngărită, unde păstorul n-a cutezat niciodată să-și mîie turmele la păscut, unde nici fierul n-a umblat, nepîngărită pajiște cutureiată în faptul primăverii numai de albine. Acolo unde Sfielii înrourează florile...” (Euripide, *Hipolit* 75 ș. urm.).¹ Întreaga ei existență reprezintă eliberarea, o detașare senină. Iar esența lui Apollo e caracterizată de îndepărtare. La Delfi, Delos și alte locuri de cult se credea că o bună parte a anului Apollo rămîne ascuns în depărtare. O dată cu începerea iernii dispare, spre a apărea la începutul primăverii, întîmpinat de cîtece sfinte. La Delos domnea credința că lunile de iarnă și le petrecea în Licia. (Vezi Servius despre *Eneida* lui Vergiliu 4, 143). Mitologia de la

¹ Euripide, *Hecuba*; *Electra*; *Ifigenia în Taurida*; *Hipolit*, Editura Minerva, București, 1976, traducere, prefață și note de Alexandru Miron. Fragmentele din Euripide menționate pe parcursul lucrării sînt reproduse din această traducere (n. t.).

Delfi pomenește ca loc de reședință a lui Apollo fabuloasa țară a hiperboreenilor, care erau venerați la Delos încă din timpuri străvechi. „Nici o corabie și nici un drumet nu pot ajunge acolo“ (Pindar, *Pythicele*, 10, 29). Acolo trăiește poporul sfânt ce nu cunoaște nici boală, nici bătrînețe, nici griji, nici războaie. La serbările cu jertfe ale acestui popor se desfată Apollo; pretutindeni răsună coruri de fete, sunet de liră și cînt de flaut și lauri scînteietori încunună capetele celor ce prăznuiesc (Pindar, *Pythicele* 10, 31 ș. urm.). Atena l-a dus o dată pe Perseu în această lume, atunci cînd el trebuia s-o omoare pe Gorgo (Pindar, *Pythicele* 10, 45). Căci altminteri n-au văzut acest ținut fabulos decît aleși ai lui Apollo. Profetul și făcătorul de minuni Abaris a venit, ca trimis al lui Apollo, din acest ținut și a purtat săgeata zeului prin toate țările (Herodot 4, 36). Conform concepției atestată mai tîrziu, concepție fără îndoială însă primordială, Abaris nu a purtat săgeata, ci a zburat călare pe ea prin toate țările (vezi H. Fränkel, *De Simia Rhodio*, p. 35). Aristeas din Procones a povestit el însuși într-un poem de-al său că, „stăpînit fiind de Febos“, a ajuns în țara isedonilor și că dincolo de isedoni trăiesc arimaspii cu un singur ochi, mai departe viețuiesc grifonii păzitori ai aurului și, în sfîrșit, dincolo de aceștia hiperboreenii. Cele mai multe lucruri despre hiperboreeni se puteau afla, după Herodot 4, 33 ș. urm., la Delos, unde se auzea mai cu seamă de soliile și mesajele din acea fabuloasă și îndepărtată lume. Epopeea homerică nu-i pomenește pe hiperboreeni, ci (după Herodot 4, 32), aceștia sînt amintiți abia la Hesiod și-n epopeea Epigonilor. Nu e necesar să precizăm că imaginea despre această țară fericită trebuie să fi fost străveche. Acolo e „vechea grădină a lui Febos“, cum spune Sofocle într-o tragedie pierdută (*Fragmenta* 870). Acolo se retrăgea el în fiecare an, de acolo se întorcea, cînd totul era în floare, împreună cu lebedele lui. Despre această întoarcere a scris Alceu într-un imn dedicat lui Apollo, din păcate pierdut; conținutul imnului îl cunoaștem însă prin intermediul lui Himerios (*Orationes* 14, 10): Cînd s-a născut Apollo, Zeus i-a dăruit un car cu lebede, cu care Apollo însă n-a plecat la Delfi, ci la hiperboreeni; locuitorii din Delfi îl chemau înapoi prin cînturile lor, dar el a stat un an întreg la hiperboreeni.

Cînd a venit însă vremea întoarcerii, Apollo și-a îndemnat lebedele spre Delfi. Era vară și-i cîntau privighetorile, rîndunelele și cicadele; izvorul Castalidelor se revărsa scînteietor și Kephissos se umfla cu valurile-i strălucind întunecat. Acestea sînt cuvintele lui Alceu. Și precum s-a întors zeul atunci, tot așa s-a reîntors de fiecare dată la venirea anotimpului cald, aducînd cu el muzică și profeție.

Această îndepărtare este deosebit de semnificativă pentru natura lui Apollo. Dacă-l comparăm cu Atena iese imediat la iveală marea deosebire de fire dintre cei doi. După cum ea e cea aflată mereu în apropiere, așa e el cel aflat în depărtare. El nu însoțește nici un erou în calitate de prieten fidel, nu-i ajută și nu-i sfătuiește pe cei protejați. El nu e, precum Atena, un spirit al nemijlocirii, al modelării inteligente și active a clipei prezente. Aleșii săi nu sînt oamenii faptelor.

3

Dar cine este acest zeu a cărui privire ne salută din depărtare și a cărui apariție e învăluită de o atît de fermecătoare strălucire?

Din motive demne de luat în considerare s-a presupus că patria sa n-ar fi fost în Grecia, ci în Asia Mică (vezi von Wilamowitz, *Hermes* 38 și *Greek Historical Writing and Apollo*, care e contrazis de Bethe în *Antidoron*, acesta pronunțîndu-se pentru teoria lui Wackernagel; Nilsson în schimb susține în *History of Greek Religion*, 1925, p.132, teoria lui von Wilamowitz). Se pare că Apollo e originar din Licia de unde era și mama sa, Leto.

Această presupunere interesantă în și pentru sine a dat naștere la afirmații foarte îndrăznețe. De exemplu, aceea că Apollo, ca zeu asiatic, s-ar afla la Homer total de partea troienilor. Felul său cel mai vechi de a fi, așa cum ar apărea încă la începutul *Illiadei*, ar fi acela al unui zeu groaznic, aducător de moarte. Dar de la această imagine înspăimîntătoare la zeul înțelepciunii din Delfi distanța este atît de mare încît nu ne-o putem explica decît prin cea mai importantă reformă religioasă.

O analiză mai atentă a epocii lui Homer ne duce la concluzia că Apollo, așa cum apare în epopeile homerice, n-a fost altul decît zeul în care s-a crezut mai tîrziu la Delfi. Esența divină spe-

cifică ce poartă numele Apollo și care a reprezentat o forță spirituală atât de semnificativă în Grecia antică trebuie să fi ieșit în evidență cu mult înaintea epopeilor homerice; ea face parte din acele revelații care reprezintă punctele importante ale conținutului religiei olimpiene, adică ale religiei grecești în adevăratul sens al cuvîntului. Ne lipsesc însă precizări și mărturii despre specificul imaginii zeului înaintea acestei epoci. Nimeni nu se va îndoi de faptul că și-n preistorie Apollo era zeul cu arcul și cînta la instrumente cu coarde; și în privința darului profeției acest lucru e mai mult decît probabil. Dar trebuie să ne ferim de iluzia că prin simple date concrete am putea deduce esența vie a unui zeu preistoric și semnificația pe care el a avut-o pentru adoratorii săi. De aceea nu mai insistăm asupra acestor probleme și ne îndreptăm atenția doar asupra credinței în zeu, așa cum apare ea precizată limpede, pentru întâia dată, la Homer.

Dacă-l citim pe Homer cu prejudecata că în religia de atunci nu existau decît elementele indicate de autorul epopeilor, desigur că Apollo a devenit abia ulterior zeul purității, iar seninătatea sa severă, spiritul superior, dorința sa imperioasă de înțelegere, măsură și ordine, pe scurt, tot ceea ce numim azi apolinic, i-a fost necunoscut lui Homer. Dar Homer nu vrea să instruiască. La el zeii apar, acționează și vorbesc așa cum îi cunoaște el și cum îi cunosc ascultătorii lui. Ca și la alți zei, și-n cazul acestuia lui Homer îi ajung cîteva linii de contur pentru a ne aduce în fața ochilor imaginea zeului. Dacă însă analizăm temeinic această imagine vom recunoaște contururile geniale ale unui caracter ce ar trebui să fie bine cunoscut fiecărui ascultător; și de la aceste fapte, adesea conturate doar la repezeală, putem învăța mai multe decît din numeroase afirmații despre forța și caracterul zeului.

În renumita bătlie a zeilor din cîntul al 21-lea al *Iliadei*, doi zei refuză să ia parte la luptă, fiecare din motivul său propriu al superiorității. Hermes, marele șmecher, spiritul șansei și al ocaziei favorabile, nici nu se gîndește să se măsoare cu Leto cea puternică și nu are nimic împotriva dacă ea vrea să se laude printre zei că l-a învins. Cît de diferite sînt lucrurile în cazul lui Apollo! Cu cuvinte dure Poseidon l-a provocat la duel. „M-ai socoti de nebun, de m-aș bate cu tine, Poseidon, / Numai de

dragu-unor bieți muritori care-acum în puterea / Vieții ca frunzele-n codru-nfloresc pe pământ, dac-au hrană, / Rodul câmpiei, acuma slăbind se destramă ca umbra.“ Și când sora lui, Artemis, cu acea animozitate specific feminină, îl numește laș, Apollo se retrage în tăcere (*Iliada* 21, 461 ș. urm.). — Oare nu e acesta zeul lui Pindar, nobilul vestitor al înțelepciunii, al cunoașterii de sine, al măsurii, al ordinii judicioase? „Voi efemeri!“ exclamă Pindar (*Pythicele* 8, 95) în spiritul zeului. „Ce mai este oare fiecare? Și ce nu este?/ Visul unei umbre este omul... / Dar când facla dată de Zeus ar veni, / Lumina strălucitoare înconjură oamenii: dulce / Și blîndă le este viețuirea.“¹ Nimic nu caracterizează atît de bine atitudinea al cărei ideal îl reprezintă acel Apollo al epocii posthomerice, decît noțiunea de *Sophrosyne* cu care încep cuvintele lui Apollo la Homer. „Cunoaște-te pe tine însuși!“ îi strigă el celui ce-i pășește pragul templului din Delfi. Acest lucru înseamnă — vezi Platon, *Charmides* 164 D —: recunoaște ceea ce reprezintă omul cu adevărat și cît de mare e distanța ce-l desparte de măreția zeilor eterni; gîndește-te la limitele omenirii! Ne putem îndoi oare de faptul că acesta e Apollo care apare în scena din Homer mai sus-menționată? Și nu apare doar în această scenă. Poetul îi immortalizează caracterul. În cîntul al cincilea al *Iliadei* Diomedea îl răpune pe Enea, o rănește pe zeița Afrodita ce și-a îmbrățișat protectoare fiul și se repede din nou asupra victimei, deși știe că Apollo însuși veghează asupra celui răpus. Atunci răsună glasul mărețului zeu: „Tu, Diomedea, ia seama și-n lături ferește. Cu zeii / Nu căuta să te-asemeni, că nu sînt totuna cu neamul / Zeilor, oamenii cei muritori care umblă prin tină“ (*Iliada* 5, 440). Și-n ultimul cînt al *Iliadei*, Apollo se ridică, cu patosul ce-l dau stavila rațiunii și nobila simțire, spre a pune capăt neomeniei lui Ahile, care maltratează de douăsprezece zile leșul lui Hector. În fața zeilor Apollo îl acuză de nelegiuire și ticăloșie; îl consideră pe Ahile lipsit de respectul pentru eternele legi ale naturii și de măsura ce trebuie s-o cunoască firile nobile și după pierderi dureroase. „Ba să ia seama, cît e de viteaz, el să nu ne întarte / Or de mînie-njosind

¹ Pindar, *Ode II Pythianice*, Editura Univers, București, 1975, traducere de Ioan Alexandru, îngrijire de ediție, note și comentarii de Mihail Nasta. Fragmentele din *Pythianice* sînt citate din această traducere (n. t.).

„*țărîna cea fără simțire*“ (*Iliada* 24, 40 ș. urm.). Zeii-i dau dreptate lui Apollo.

Acesta e Apollo homeric. Manifestarea superiorității spirituale ține deci de esența lui și nu este un adaos la imaginea lui. Același lucru e valabil și cu privire la trăsăturile individuale ce au fost considerate mai târziu ca fiind caracteristice zeului. El, cel care vestea la Delfi gîndurile zeului suprem se află — și la Homer — mai aproape de acesta decît oricare alt zeu. Faptul de a fi fost apărătorul purității și maestrul purificărilor a fost considerat, doar printr-o prejudecată, o caracteristică de dată mai recentă a zeului. E drept că Homer ignoră de obicei complet această sferă. Dar îl numește în mod curent pe zeu „Phoibos“ (Febos), adică cel pur. Și dacă învățăm să înțelegem ce înseamnă puritate și purificare în sensul lui Apollo, abia atunci vom pătrunde adevărata esență a măreției sale spirituale. Este fără îndoială limpede că această spiritualitate e reprezentată și de muzica apolinică, de cunoașterea a ceea ce e drept, ca și a viitorului, de instituirea unor ordini superioare. Și toate aceste aspecte îi sînt caracteristice lui Apollo homeric. Intuim că aceste particularități și perfecțiuni sînt radiațiile uneia și aceleiași calități de bază, multiplele revelații ale unei existențe divine, pe care grecii au venerat-o încă înaintea lui Homer sub numele de Apollo. Dar dacă vrem să ne apropiem de sensul întregului și al unității trebuie să le analizăm pe fiecare în parte.

4

Să începem cu puritatea.

Una dintre cele mai nobile sarcini ale zeului Apollo din epoca posthomeră este preocuparea pentru purificări și ispășiri. Epopeile homerice nu pomenesc nimic despre acest aspect. Dar de aici nu rezultă în mod necesar că Apollo a preluat rolul respectiv abia mai târziu. În lumea homerică, teama de pîngărire dispăruse aproape complet, așa că personajele acestei lumi nu erau nevoite să caute protecția lui Apollo în acest sens. Dar e ușor de înțeles că tocmai această forță ține de esența reală și veche a zeului. Arta vindecării cuprinde, conform vechii concepții, și capacitatea de a ține piept pericolelor impurității. Și Apollo era cel mai important zeu al vindecării; și așa a fost dintotdeauna. Astfel a

fost cunoscut în Italia și la Roma. Cel ce purifică e cel ce vindecă, cel ce vindecă e cel ce purifică. Agyieus, așa cum e numit conform concepției mai vechi (vezi și *Thyraios* și alte porecle și epitete) purifică drumurile de tot ce-i rău și ca simbol al siguranței, în fața caselor, se înalță statuia sa de piatră. Chiar dacă Homer a încetat să mai aștepte de la el purificări și ispășiri, zeul, așa cum apare el în epopeile homerice, ne dă o prețioasă indicație asupra modului cum trebuie înțelese purificările apolinice.

Legătura între ideea purificării și un zeu ce trebuie considerat întruchiparea măreției spirituale ni se pare la început ciudată pentru că știința modernă a religiei ne-a obișnuit să înțelegem vechile ritualuri într-un sens pur materialist. Trebuie să ne desprindem hotărât de această prejudecată, căci ea nu face decît să transfere modul nostru propriu de a gândi asupra atitudinii unor oameni primitivi, atitudine ale cărei ciudățenii trebuie să le explicăm.

Apollo îl purifică pe vinovat de rușinea ce-i prevestește nenorocire. Asasinul pîngărit de sîngele groaznic al celui ucis e eliberat, prin intervenția lui Apollo, de blestem și devine din nou pur. În cazul acesta ca și-n altele pîngărirea vine de la o atingere corporală și o murdărie materială. Și tot astfel ritualul îl va readuce pe cel pîngărit înapoi în starea de puritate, prin tratamente corporale. Din asemenea măsuri, pe care le regăsim cu o asemănare demnă de luat în considerare la toate popoarele vechi, s-a dedus că religia de odinioară înțelege prin pîngărire doar o stare materială, respectiv împovărarea cu o substanță periculoasă, care însă putea fi înlăturată pe cale fizică. Dar gîndirea naturală, încă nedominată de teorie, nu cunoaște vreo existență fizică care să nu însemne mult mai mult decît substanță pură. Ea are un respect față de corporalitate, pe care noi aproape că l-am pierdut, de aceea ne vine atît de greu să intuim sensul acestei atitudini. Ea nu desparte elementul corporal de ceea ce noi numim spiritual sau sufletesc, ci vede mereu un element prin prisma celui alt. Așa precum, potrivit acestei concepții, atingerile și pîngăririle sînt mai mult decît materiale, tot așa efectul lor cuprinde întreaga ființă omenească periclitîndu-i nu doar natura fizică, ci putînd să-i încarce și să-i tulbure și sufletul. Asasinul ajunge într-o încurcătură groaznică prin fapta comisă cu adevărat — și nu prin simplul gînd la această faptă. Existența sa exterioară e pîndită de

o sinistă amenințare, dar mult mai cumplit e blestemul ce-i chinuie sufletul. De aceea convingerea reieșită din trăirea nemijlocită nu e mai puțin serioasă și profundă prin conceperea substanțială a cauzei răului și înlăturarea ei printr-un procedeu fizic. Ce-i drept, purificarea nu era considerată necesară doar în cazul crimelor, ea cuprindea orice atingere cu lucrurile și fenomenele neliniștitoare, de exemplu, cu moartea într-un caz de deces normal. Aici nici nu poate fi vorba măcar de o vină morală și acesta e motivul pentru care s-a putut face afirmația că întreaga esență a ispășirii avea de-a face, potrivit sensului ei specific, doar cu ființa exterioară, nu și cu cea interioară. Această sentință trădează însă modul eronat de interpretare a esenței gândirii naive. Căci trebuie să înțelegem bine măcar faptul că încurcătura în care a ajuns cel pîngărit era concepută diferit în funcție de proveniența ei dintr-o înțîlnire pasivă sau dintr-un act de forță — chiar dacă vechile dovezi nu pomenesc, după cum era de așteptat, nimic despre acest lucru. Așa cum în cea de-a doua situație cel pîngărit era cel ce acționa, tot așa el însuși trebuie să fi fost impresionat în cu totul alt mod decît în cazul unei simple înțîlniri. Desigur că într-un punct esențial această concepție primitivă se deosebește din principiu de modul nostru rațional de gândire. Pentru consecința faptei nu contează dacă a fost comisă cu intenție sau neintenționat, dacă a fost rezultatul unei necesități sau al arbitrarului. Deci, conform vechii credințe, omul trebuie să sufere pentru ceva ce n-a intenționat să facă. Cine îndrăznește să spună că acest lucru nu e adevărat? Cine îndrăznește să-și permită să numească acest lucru nedrept?

Înțelegem cu ușurință cît de mult e expusă esența purificării, cu regulile și practicile ei, pericolului de a decădea în îngustime de vederi și superstiție. Dar acesta nu e un motiv de a nesocoti semnificația ei profundă. Ea trimite spre acea sferă reprezentată de forțele demonice de tipul Eriniilor. Am descris deja lumea împărăției lor, acea răspundere inevitabilă, acele legături străvechi și sfinte, asupra cărora veghează Eriniile (pp. 23 ș. urm.). Întunericului și apăsării acestei vechi lumi i se opune cerul zeilor olimpici. Nu e vorba aici de a distruge această veche lume, ea va dăinui mereu, căci e hrănită etern de răsuflarea grea a pămîntului. Atotputernicia ei însă e sfărîmată de noua lumină divină. Să ne

amintim de *Orestia* lui Eschil, analizată în capitolul al doilea. Zeul care îndrăznește acolo nu doar să-l purifice pe ucigașul de mamă, ci și să apere, în numele unui drept mai înalt, fapta ordonată de alt-fel de el însuși, în fața cumplitului strigăt de răzbunare al singelui vărsat, e Apollo. El se ocupă de purificări, cu alte cuvinte recunoaște acea realitate sumbră, dar poate indica soluția potrivită de ieșire din blestem. Viața trebuie eliberată de piedici înspăimântătoare, de încurcături demonice asupra cărora nici cea mai curată voință omenească nu are nici o putere. De aceea Apollo îi sfătuiește pe cei ajunși la nevoie ce să facă și ce să nu facă, le arată unde sînt necesare împăcarea sau cinstirea. Căci el însuși, după cum se povestește, a trebuit să se purifice odinioară de sîngele balaurului de la Delfi.

În anturajul lui Homer nu mai voia să se știe despre pericole demonice. Dar Apollo homeric e caracterizat de un fel de înaltă puritate, aceeași pe care a propăvăduit-o de la Delfi, alături de regulile de ispășire, și această puritate ar trebui să ne împiedice să concepem purificarea apolinică într-un sens pur exterior. Prin limpezirea ființei sale interioare omul ar trebui să fie apărat de pericolele pe care le poate evita. Ba și mai mult: zeul stabilește idealul unei ținute exterioare și interioare care, fără a ține seama de urmări, poate fi considerată puritate în sensul cel mai înalt.

Pe cei ce-i calcă pragul sanctuarului de la Delfi Apollo nu-i întîmpină cu forma obișnuită de salut, ci le strigă: „Cunoaște-te pe tine însuți!” (vezi Platon, *Charmides* 164 D.). Se spune că această maximă și altele cîteva au fost aduse la Delfi de către cei șapte înțelepți, ca tribut pentru spiritul lor (vezi Platon, *Protagoras* 343 B.). Renumita lor filozofie, formulată în maxime ca aceea a dreptei măsuri (*metron ariston*), corespunde întru totul spiritualității zeului de la Delfi, alături de care-i plasează de alt-fel și tradiția. Unul dintre ei, marele Solon, a declarat că față de măreția regală a lui Cresus mai fericit este un simplu cetățean atenian care a putut să încheie o viață fără griji, binecuvîntată de copii și nepoți, în mod glorios, printr-o moarte eroică pentru patria sa, primind la mormînt onoruri publice; regelui însă, care se considera cel mai fericit, i-a dat serioasa învățătură să nu fie încrezător față de forțele superioare și să se gîndească în toate cele pămîntești la propriul sfîrșit (vezi Herodot 1, 30 ș. urm.). De

același fel erau și deciziile oracolului de la Delfi (vezi R. Herzog în E. Horneffer, *Der junge Platon* I, 1922, p. 149), care, după Pliniu „au fost date spre dojenirea vanității umane“ (*Naturalis Historia* 7, 151). Marelui rege Gyges, care a vrut să știe cine e cel mai fericit, i-a fost indicat un țăran modest din Arcadia care nu trecuse niciodată de hotarele bucății sale de teren, din ale cărei roade trăia (Valerius Maximus 7, 1, 2 ș. a.). Bogatul ce-l cinstea pe zeu cu cele mai de preț jertfe și care a vrut să știe cine e cel mai pe placul zeului a trebuit să afle că acesta e un biet țăran, care presărase din sacu-i câteva grăunțe pe altarul zeului (Porfirios, *De abstinentia* 1, 15 ș. urm.). Dar exemplul cu adevărat memorabil îl reprezintă răspunsul dat de zeu la întrebarea cu privire la cel mai înțelept om, când Apollo l-a numit pe Socrate. Socrate însuși a interpretat aceste cuvinte în sensul că și-a dedicat viața cunoașterii și analizării lui însuși și a oamenilor și că acesta este serviciul divin pe care nu l-ar trăda niciodată de dragul vreunei forțe pămîntești, chiar dacă aceasta l-ar amenința cu moartea; el nu s-ar putea lăsa dominat de teama de moarte, căci nimeni nu știe dacă moartea e o fericire sau o nefericire; el e de părere că acesta e avantajul lui față de alți oameni, de a nu considera că știe ceva acolo unde nu știe nimic, un lucru știe însă, și anume că e rău și josnic să comiți nedreptăți și să nu-i ascuți pe cei de mai sus (vezi Platon, *Apologia* 21 ș. urm., 28 ș. urm.).

5

Zeul care îndeamnă la o astfel de cunoaștere este și fondatorul ordinii ce structurează conviețuirea oamenilor. Pe baza autorității lui statele își întemeiază organizațiile legale. Coloniștilor le arată drumul spre o nouă patrie. Tot el e și patronul tinerilor ce trec pragul bărbăției, conducătorul diverselor clase de vîrstă ale bărbaților, îndrumătorul nobilelor exerciții fizice masculine. La cele mai importante serbări ale lui participă în special băieții și tinerii. Lui îi dedică băieții, atunci cînd se împlinesc ca bărbați, pletele lungi. Chiar el, stăpînul gimnaziilor și al palestrelor, l-a iubit odinioară pe tînărul Hyakintos, dar l-a ucis în întrecere din greșeală, cu discul. La renumitele Gimnopedii lacedemoniene cîntăreții, grupați pe clase de vîrstă, se prezentau în trei coruri și

măreața sărbătoare a Carneenelor era caracterizată de o ordine și o structură ce aminteau de disciplina militară. Așa că înțelegem de ce Pindar, la întemeierea unui nou oraș, se roagă lui Apollo să-l populeze cu bărbați capabili (*Pythicele* 1, 40). Dar toate acestea le regăsim și la Apollo homeric. După poetul *Odiseei* doar bunăvoința lui Apollo l-a transformat pe Telemah într-un tânăr atît de viteaz (19, 86 cu *Scoliile*; vezi H. Koch, *Apollon und Apollines*, 1930, p. 12 ș. urm.); și Hesiod spune despre Apollo că-l transformă pe băiat în bărbat (*Teogonia*, 347).

Cunoașterea adevărului e o parte a cunoașterii existenței și interdependenței lucrurilor. Apollo dezvăluie atît lucrurile ascunse, cît și pe cele viitoare. Conform *Odiseei* și Agamemnon i-a cerut sfatul la Delfi înainte de a porni împotriva Troiei (8, 79), iar *Iliada* relatează despre comorile sanctuarului lui Apollo de la Delfi (9, 404): „Aduceți lira ce mi-e dragă și arcul meu încovoiat! / Voi spune lumii prin oracol ce a hotărît aievea Zeus!” — acestea au fost, potrivit imnului homeric, primele cuvinte ale nou-născutului Apollo. Lui îi datorează marii profeți harul lor. Despre Calha acest lucru e menționat explicit chiar la începutul *Iliadei* (1, 72, 86). Femei precum Cassandra și Sibilele, asupra cărora, uneori, spiritul zeului s-a revărsat cu o forță cumplită, au ajuns vestite. Dar nu vrem să ne oprim la apariții izolate, după cum nu vrem să ne oprim nici la numeroasele și în bună parte renumitele oracole care existau pe lîngă cel de la Delfi. Nici nu ne întrebăm aici ce fel de profeție se practica inițial la serviciile divine apolinice. Cunoașterea secretă, indiferent de procedura de mijlocire a ei, este întotdeauna legată de o anume înălțime spirituală. Și aceasta ne amintește de poezie și muzică.

Oare să nu se afle *muzica* lui Apollo în centrul variatelor sale priceperi? Să nu fie ea oare izvorul din care i se nasc toate talentele?

Și alți zei iubesc muzica, dar la Apollo întreaga ființă pare să fie muzicală.

În *Iliada* își înstrunează lira la masa zeilor (1, 603 ș. urm.). Poetul susține că a făcut acest lucru și odinioară, la sărbătoarea nunții lui Tetis cu Peleu (24, 63). Homer nu precizează nicăieri că Apollo ar fi cîntat el însuși, așa cum l-au prezentat mai târziu artele plastice; lui îi cîntă doar Muzele. În schimb îi inspiră pe

cîntăreți și atunci cînd cîntecele lor sînt potrivite se spune că au fost povățuiți de Muze sau de Apollo însuși (vezi *Odiseea* 8, 488). „Căci prin arcașul Apollo, prin Muzele Olimpene / Sînt pe pămînt cîntăreții, bărbații vestiți, chitarezii.“ (Hesiod, *Teogonia* 94). *Imnul către Apollo Pythianic* redă cum la intrarea lui Apollo în Olimp toți zeii sînt cuprinși de farmecul amețitor al muzicii: „Răspund și cele nouă muze cu glasurile lor frumoase, / Slăvesc prinoasele primite de zei și soarta chinuită / A oamenilor care rabdă, prin vrerile cerești, atîtea, / Și viețuiesc lipsiți de minte și vlagă, fără să găsească / Un loc ce-i apără de moarte și-i scapă de îmbătrînire. / Și Harmonia, Hebe, fata lui Zeus, vestita Afrodită, / Se țin de-ncheietura mîinii și împreună dănuiesc. / Deloc urîta sau mărunta, în rînd cu ele saltă-n joc, / Uimindu-te prin frumusețe și prin semeața ei statură, / Artemis, veselă arcașă și soră geamănă cu Febus. / În hora lor s-au prins și Ares și Argicidul cu priviri / Iscoditoare; Febus face să glăsuiască lira lui. / Călcînd solemn, cu pasul mare, luminează-n jurul său revarsă, / Văpăi împrăstie piciorul și minunata lui tunică.“ Tot cu muzică a intrat odinioară și la Delfi (*Imnul către Apollo Pythianic*). La sosirea lui „cîntă privighetorile, rîndunelele și cicadele“, cum spune Alceu în imnul său. Calimah simte apropierea zeului: laurul tremură și-n aer plutește cînt de lebedă (*Imnul către Apollo* 1 ș. urm.). Pînă și la Claudian mai putem citi cum se trezesc glasurile pădurilor și grotelor la apropierea lui Apollo (*De sexto consulatu Honorii* 32).

În muzica lui Apollo răsună spiritul întregii configurații a vieții. Încîntați o ascultă toți prietenii unei lumi senine și ordonate, dirijată de gîndirea sublimă a lui Zeus; dar aceeași muzică sună străin și dezgustător pentru toate ființele lipsite de măsură și monstruoase. Astfel Pindar povestește despre forța cerească a muzicii apolinice (*Pythicele* 1, 1 ș. urm.): „Harfă de aur a lui Apollon și a vioriu buclatelor / Muze legiuită avuție! În a lor stăpînire tu ești; de tine ascultă / Ritmicul pas dintîi la sfînte sărbători! / Căci semnelor tale se-ncredințează cîntăreții, / Cînd tu preludiile din fruntea horei / Cutremurul coardelor îl arunci / Și fulgerul aprig — veșnicul izvor de foc — îl domolești. Doarme pe / Sceptrul lui Zeus vulturul / Cu iuțile aripi amîndouă destinse, /

Arhonteale păsărilor ... Precum nori negri / În jurul capului său ce se înclină, blîndul cînt peste pleoape / Înaltă umerele aripelor înrourate, / Atins adînc de sacrul tău acord. Căci și / Putemicul Ares, uitînd sălbăticia, / Vîrfurile lăncii înturnînd, inima-și mîntuie / În sărbătoare, cu odihnă... De asemenea și firea zeilor / Fermecată se supune sulitelor tale, ascultînd / De-nțelepciunea fiului Latonei și a Muzelor cu falduri adînci. (...) Toate făpturile însă cîte Zeus nu le iubește se-nspăimîntară, / Glasul Pieridelor auzind ...“ Armonia și frumusețea constituie esența și efectul acestei muzici. Ea îmblînzește tot ceea ce-i sălbatic. Chiar și fiarele pustiurilor sînt vrăjite de ea (vezi Euripide, *Alcesta* 597 ș. urm.). Pînă și pietrele se supun sunetului coardelor asamblîndu-se în ziduri (vezi *Apollonios din Rodos* 1, 740). De aceea turmelor le merge bine atunci cînd le păstorește Apollo (vezi Calimah, *Imnul către Apollo* 2; 47 ș. urm.). Lui Admet el i-a lăsat turmele să pască în sunet de muzică (vezi Euripide, *Alcesta* 569 ș. urm.; *Iliada* 2, 766); conform mitologiei troiene a păzit vitele lui Laomede (*Iliada* 21, 448). Și existența oamenilor e configurată de muzica lui Apollo. Prin muzică Apollo e cel dintîi și cel mai distins educator al oamenilor, cum a redat Platon cu minunată profunzime (*Legile* 653): „Se tînguiau zeii mult încercatului neam omenesc. De aceea au înființat, spre destinderea oamenilor, serbările zeilor, dîndu-le drept tovarăși de petrecere Muzele, pe conducătorul Muzelor, Apollo, și pe Dionysos... Tot ceea ce-i tînăr nu are liniște, e doritor de mișcare și exprimare; astfel unii se amuză sărind și săltînd, dansînd și tachinîndu-se reciproc, alții produc sunete de toate felurile. În vreme însă ce viețuitoarele celelalte n-au înțelegere pentru regularitatea mișcărilor, adică pentru ritm și armonie, nouă, oamenilor, tocmai acești zei, pe care cerul ni i-a dat drept tovarăși de petrecere, ne-au dăruit simțul ritmului și armoniei și bucuria de a-l trăi; ei sînt aceia care ne îndrumă mișcările și ne conduc jocurile, apropiindu-ne unii de alții prin legătura dansurilor și cîntecelor.“¹

Cel mai bun lucru pe care-l realizează Muzele în viața omului, spune Plutarh (*Coriolan* 1), este înnobilarea naturii umane prin

¹ Versiunea în limba română aparține traducătoarei. *Legile* lui Platon nu sînt traduse în limba română (n. t.).

simț și disciplină și eliberarea ei de orice excese. Această idee specific greacă l-a inspirat și pe Horațiu în acea cu adevărat minunată rugă către muze (*Carmina* 3, 4).

6

„Qui citharam nervis et nervis temperat arcum.“

(OVIDIU, *Metamorfozele* 10, 108)

Și acum ajungem la acel atribut care, pe lângă liră, e cel mai cunoscut și semnificativ și care, deși e amintit atât de des alături de liră, pare să nu aibă nici o legătură cu aceasta: e vorba despre *arc*.

„Aduceți lira ce mi-e dragă și arcul meu încovoiat!“ exclamă nou-născutul zeu în imnul homeric dedicat lui Apollo Delianul (131) și la începutul imnului găsim imaginea impunătoare a lui Apollo pășind cu arcul încordat în sala lui Zeus în timp ce zeii se ridică din jilțurile lor. Numeroase expresii, atât la Homer cât și la autori mai târzii, îl caracterizează drept puternic ca săgeata. La începutul *Iliadei* își lansează săgețile distrugătoare în tabăra grecilor, omorînd turme întregi de vite și mase de oameni. Cei ce stăpînesc tragerea cu arcul îi datorează lui Apollo priceperea dobîndită și, înainte de fiecare săgeată trasă, îi adresează o rugă (vezi *Iliada* 2, 827; 4, 101, 119; 15, 441; 23, 872; *Odiseea* 21, 267, 338). Sărbătorirea lui — de altfel singura sărbătoare a zeilor cu desfășurare regulată pe care o amintesc explicit epopeile homerice — este ziua în care Odiseu se întoarce acasă, trage ca un maestru și-i doboară pe peșitori, toate acestea cu sprijinul lui Apollo (vezi *Odiseea* 21, 338, 22, 7). Puternicul arcaș Eurytos a plătit cu viața faptul de a-l fi provocat la duelul cu arcul (*Odiseea* 8, 226). Cu arcul a răpus balaurul de la Delfi (*Imnul către Apollo Pythianic*). Tot săgeata lui l-a prăbușit în țărînă pe Ahile în fața Troiei.

Dar ciudat e faptul că săgețile sale provoacă și o minunată trecere în somnul veșnic. Ele zboară nevăzute și aduc o moarte blîndă, ce-l cuprinde pe om pe neașteptate păstrîndu-i chipul proaspăt, ca și cum ar fi căzut într-un somn adînc (vezi *Iliada* 24, 757 ș. urm.). De aceea săgețile zeului sînt considerate „blînde“. *Odiseea* povestește despre o insulă fericită unde nu există boli

cumplite; cînd oamenii îmbătrînesc, viața le e curmată de săgețile blînde ale lui Apollo și Artemis. Căci numai bărbaților le dăruiește Apollo această moarte frumoasă: pe femei le atinge săgeata lansată de Artemis.

Din relatări precum cea a mîniosului Apollo la începutul *Iliadei*, un Apollo ce aduce moarte groaznică printre oameni și coboară „precum noaptea“ din Olimp să-și înfăptuiască cumplita sarcină (1, 47), s-a tras concluzia că el trebuie să fi fost inițial un zeu al morții. Dar oare cum să se fi dezvoltat făptura lui Apollo dintr-un zeu al morții? Imaginile mitice au un cu totul alt sens. Un zeu în fața căruia se prăbușesc și cei mai puternici, atunci cînd le-a sosit ceasul, nu trebuie considerat de aceea zeu al morții. Și Apollo nici nu e zeu al morții atunci cînd răpune uriași și monștri periculoși, precum Aloizii (vezi *Odissea* 11, 318) sau balaurul de la Delfi. La începutul *Iliadei* Apollo vine în chip de pedepsitor, iar privirea-i sumbră e asemuită cu noaptea, similar privirii lui Hector cînd pătrunde în tabăra grecilor (*Iliada* 12, 463) sau a celui a lui Heracles care-și întinde arcul încă din Hades (*Odissea* 11, 606). Dar atunci cînd îi atinge pe alții, cărora nu le apare ca zeu al răzbnării, cu săgețile-i „blînde“, așa încît aceștia se sting ca prin minune, pîrînd că dorm ușor, atunci această imagine nu e nici pe departe aceea a unui zeu al morții. Această duios de tristă sfîrșire, apărută din necunoscut, și reflectînd parcă sclipirea unui tîrîm fabulos amintește mai degrabă de zeul din depărtare care vine de pe un ascuns tîrîm al luminii spre oameni, retrăgîndu-se mereu în acele locuri. Și astfel am ajuns la punctul nostru de pornire.

Oare nu e arcu un simbol al depărtării? Săgeata e lansată de undeva din necunoscut și zboară-n depărtări căutîndu-și ținta. Și lira? E oare o întîmplare faptul că Apollo o îndrăgește la fel ca arcu sau legătura lor are o semnificație mai profundă?

Înrudirea celor două instrumente a fost sesizată de multe ori. Ea nu se reduce la forma exterioară prin care, pentru Heraclit, arcu și lira au devenit simbolul unității elementelor divergente (vezi *Fragmenta* 51 D.). Ambele sînt înfășurate cu intestine de animale. Adesea se folosește pentru întinderea coardei arcuului același cuvînt (*phallo*) ca pentru atingerea coardei unui instru-

ment muzical. Și ambele vibrează producând sunete. „Zbîrnie, coarda răsună vîrtos“ se spune în *Iliada* (4, 125) cînd Pandaros trage săgeata asupra lui Menelau. Pindar spune despre coarda arcașului Heracles că are „sunet grav“ (*Istmicele* 6, 34 ș. urm.). Dar cea mai vie imagine ne-o oferă o scenă vestită din *Odiseea* (21, 410 ș. urm.). Cînd, după zadarnicele încercări ale pețitorilor, Odiseu și-a întins arcul puternic: „Și cum un maestru vrednic / Pricepător de cîntec și lăută / Pe-un nou căluș întinde lesne coarda“, așa a încercat și el coarda. „Iar ea sună frumos ca ciripitul / De rîndunică.“ Poate că viitorul ne va dovedi într-adevăr că arcul și instrumentele cu coarde au aceeași origine. În cercetarea etnologică e bine cunoscut așa-numitul arc muzical și aflăm că în vremuri vechi chiar și arcul cu săgeți a fost folosit pentru a produce sunete muzicale. Firdusi povestește că vechii perși procedau astfel, înainte de a pleca la bătălie. În ceea ce privește însă înțelegerea naturii lui Apollo, pentru noi este de o deosebită importanță faptul că grecii înșiși au resimțit o asemănare esențială între ceea ce produce arcul și ceea ce produce lira. Pe ambele le văd ca aruncare spre o țintă, într-un caz e săgeata ce-și atinge țelul, în celălalt melodia ce atinge sufletele. Pentru Pindar cîntărețul autentic e un arcaș, cîntecul lui — o săgeată ce nu-și greșește ținta. Săgeata cea „dulce“ se îndreaptă către Pytho, ținta cîntecului său (*Olimpicele* 9, 11) — și imediat ne amintim de cealaltă săgeată, cea aducătoare de moarte, pe care Homer o numește cea „amară“: „Sus acum, duh al meu, o țintă vrea arcul tău!“ cîntă poetul *Olimpicelor*. „Pe cine / Voi nimeri, din blîndă inimă din nou săgeți binecuvîntate / Trimeșînd?“ (*Olimpicele* 2, 98). El vede muzele întinzînd „arcul“ cîntecului și-l preamărește cu aceleași cuvinte, care, încă din vremuri vechi, au fost denumirea de cînte a lui Apollo, „cel ce nimerește de la depărtare“. (*Olimpicele* 9, 5).

Se știe cît de evident era pentru greci să prezinte cunoașterea adevărului cu ajutorul imaginii unei săgeți de arc ce-și atinge ținta. Această comparație ni se pare evidentă. Însă e departe de noi obiceiul de a așeza muzica și cîntul alături de arta tragerii la țintă; căci în această situație noi nu ne gîndim la adevăr și cunoaștere. Deci acesta e punctul unde trebuie să descoperim esența muzicii apolinice.

Cîntecul celui mai treaz dintre zei nu se înalță visător dintr-un suflet fermecat, ci zboară direct spre ținta-i văzută cu ochi limpezi, spre adevăr, și faptul că-și atinge ținta e semn al divinității. Din muzica lui Apollo răsună o sentință divină. Muzica lui privește și atinge structura. Haosul trebuie să se structureze, tumultuozitatea trebuie să se supună măsurii egale a tactului, elementele opuse trebuie să se regăsească în armonie. Astfel, această muzică are o mare forță educativă, ea e originea și simbolul ordinii în lume și în viața oamenilor. Apollo, muzicianul, e același cu Apollo, ctitorul de reguli și legi, cu cunoscătorul adevărului, al necesarului și viitorului. În această precizie a zeului și Hölderlin l-a recunoscut, mai târziu, pe arcaș, atunci cînd, în *Brot und Wein* (*Pîine și vin*), exclamă trist cu privire la dispărutul oracol de la Delfi: „Wo, wo leuchten sie denn, die ferntreffenden Sprüche? / Delphi schlummert und wo tönet das große Geschick?“¹

7

Ce semnificație superioară să fi avut oare depărtarea, acea depărtare asupra căreia am fost făcuți atenți încă de la bun început, acea depărtare al cărei simbol atît de expresiv este arcul?

Dintre toți zeii, Apollo e zeul cel mai specific grecesc. Și dacă spiritualitatea greacă și-a găsit cea dintîi expresie în religia olimpiacă, atunci Apollo e cel a cărui făptură dezvăluie cel mai limpede această spiritualitate. Deși entuziasmul dionisiac a reprezentat cîndva o forță semnificativă, nu ne putem îndoi de faptul că depășirea acesteia sau a oricărei alte lipse de măsură a fost vocația grecilor și cei mai de seamă reprezentanți ai lor s-au declarat cu hotărîre adepții spiritului și esenței apolinice. Esența dionisiacă înseamnă beție, deci apropiere: cea apolinică înseamnă în schimb claritate și structură, deci *distanță*. În mod direct acest cuvînt exprimă doar ceva negativ, în spatele lui se ascunde însă ceva pozitiv: atitudinea celui aflat în procesul cunoașterii.

¹ Încotro luminează oare sentințele cu bătaie atît de-ndepărtată? Delfi doarme, unde răsună oare marele destin? (n. t.).

Apollo respinge lucrurile prea apropiate, refuză să devină prizonierul lor, respinge privirea estompatoare, contopirea sufletească, beția mistică și visul extatic. El nu e adeptul sufletului, ci al spiritului lucid. Acest lucru înseamnă eliberarea de apropiere cu apăsarea, sufocarea și încătușarea ei, pentru a atinge o nobilă distanțare, pentru a dobîndi o privire amplă.

Prin acest ideal al distanțării Apollo nu se opune doar exuberanței dionisiace. Pentru noi însă este mai semnificativ faptul că prin această distanțare el se află în cel mai acut dezacord cu valorile ce aveau să ajungă mai târziu, în creștinism, la înaltă cinstire.

Precum el însuși nu-și scoate în evidență propria personalitate și n-a așteptat niciodată ca pentru sentințele pronunțate la Delfi să fie lăudat și cinstit mai mult ca alți zei, tot astfel nu vrea să știe nimic despre valoarea eternă a individului uman sau a sufletului acestuia. Semnificația mărturisirii sale este tocmai faptul de a-l îndruma pe om nu spre demnitatea propriei ființe, nu spre adîncurile propriului suflet, ci spre ceea ce e dincolo de persoana lui, spre ceea ce e de nestrămutat, spre formele eterne. Ceea ce numim în mod obișnuit realitate, existența concretă cu propriile sentimente, toate acestea trec ca un fum; eul cu sentimentul de sine, fie bucurie, fie durere, fie mîndrie, fie umilință se scufundă în adîncuri asemenea unui val. Eternă însă și „divină printre zei” rămîne forma. Ceea ce-i deosebit și unic, eul, definit de „aici” și „acum”, este doar substanța structurată de formele eterne. Și dacă un creștin se umilește convins fiind că astfel se face demn de iubirea și apropierea divină, Apollo cere un alt fel de umilință. Între eternitate și fenomenele de pe pămînt, din care face parte și omul ca individ, se deschide o prăpastie. Individul nu poate trece dincolo, în lumea veșniciei. Ceea ce Pindar, în spiritul lui Apollo, le transmite ascultătorilor săi nu este învățătura mistică despre o altă lume fericită sau nefericită, ci ceea ce îi deosebește pe zei de oameni. E drept că oamenii și zeii au aceiași strămoși, dar oamenii sînt pieritori și neînsemnați în timp ce zeii trăiesc veșnic (Pindar, *Nemeenele* 6, 1 ș. urm.). Viața omului alunecă precum o umbră, și de-i e dată strălucire, atunci aceasta-i vine de la o rază de sus (Pindar, *Pythicele* 8, 95 ș. urm.). De aceea omul nu trebuie să se măsoare cu zeii, ci să-și cunoască și să-și înțeleagă limita: aceea că într-o bună zi îl va acoperi pămîntul (Pindar, *Istmicele* 5,

14 ș. urm.; *Nemeenele* 11, 15 ș. urm.). Cununa vieții pe care o poate câștiga și un muritor este memoria virtuților sale. Nu persoana lui ci — ceea ce înseamnă mult mai mult — spiritul perfecțiunii și creațiilor sale înfruntă moartea, plutind veșnic tânăr, în acordurile muzicii, de la generație la generație. Căci numai forma aparține lumii eterne.

În persoana lui Apollo ne întâmpină spiritul cunoașterii pure, ce se opune existenței și lumii cu o libertate fără egal — spiritul autentic grec, căruia i-a fost hărăzit să dea naștere nu numai la numeroase arte, ci și științei. El știa să contemple lumea și existența ca formă, cu o privire eliberată de poftă și de dorința de mîntuire. În formă se păstrează elementarul, momentanul și individualul lumii, existența ei e recunoscută și confirmată. Pentru a nimeri însă această formă e necesară o distanțare de care nu a fost capabil nici unul din curențele care au negat lumea.

8

Imaginea lui Apollo ca „țintaș din depărtare“ reprezintă revelația unei singure idei. Conținutul ei nu ține de sfera simplelor nevoi de subzistență, iar atît de îndrăgitele comparații cu formele de credință primitive se dovedesc în acest caz inutile. Aici își spune cuvîntul o forță spirituală. Și ea e suficient de puternică și semnificativă spre a da expresie unei umanități întregi. Ea vestește prezența divinului nu prin faptele miraculoase ale unei forțe supranaturale, nu prin rigiditatea unei dreptăți absolute, nu prin grija unei iubiri nesfîrșite, ci prin strălucirea victorioasă a limpezimii, prin domnia judicioasă a ordinii și drepteii măsuri. Limpezimea și forma reprezintă domeniul obiectiv, căruia îi corespund în planul subiectului distanțarea și libertatea. Și aceasta este atitudinea cu care Apollo se prezintă în fața lumii oamenilor. În ea își află expresie divinitatea lui senină, liberă, victorioasă.

Înțelegem bine de ce el, a cărui sublimă existență nu se întemeia nici pe vreun element nici pe vreun fenomen natural, a putut fi pus încă relativ devreme în relație cu soarele. Încă într-o tragedie pierdută a lui Eschil, *Bassarai*, se spune că Orfeu îl venerază pe Helios ca pe cel mai mare dintre zei, dîndu-i numele de Apollo. Și

același poet a caracterizat în *Prometeu* (22) razele soarelui cu cuvîntul *phoibos*, cuvînt pe care-l cunoaștem ca atribut al lui Apollo; și anume ca pe cel mai cunoscut atribut al lui, Phoibos. În timp a survenit și imaginea copleșitoare a unui Apollo care, cu sunetele lirei lui, menține universul într-o mișcare armonioasă (vezi *Imnurile orfice*, 35, 16 ș. urm.), iar plectrul cu care cîupește coardele nu e altceva decît lumina soarelui (cf. Scythinos din Teos, *Fragmenta* 14; și Neustadt, *Hermes*, 1931, p. 389).

Artemis

E imposibil să nu recunoaștem că esența lui Apollo e masculină. Libertatea spirituală și distanțarea sînt împliniri masculine. Tot masculin însă este și faptul de a se îndoii de sine însuși. Căci cine se smulge de sub tutela naturii pierde și protecția ei maternă și doar spiritul puternic al zeului în care crede poate să-l ajute să rămînă neclintit și să nu cadă pradă întunericului.

Și astfel ne iese în întîmpinare Artemis cu o libertate de cu totul altă natură, cu libertatea specific feminină. Oglinda acestei feminități divine este *natura* — și nu e vorba de natura-mamă, mare și sfîntă, care naște orice formă de viață, o hrănește și-n cele din urmă o recheamă la sînul ei, ci de o cu totul altă natură, pe care și noi o putem numi feciorelnică, este natura liberă, cu strălucirea și sălbăticia ei, cu puritatea ei nevinovată, cu neliniștea ei ciudată; natura aceasta e maternă și plină de o grijă delicată, dar în același timp e ca o fecioară autentică, inaccesibilă, dură și crudă.

I

Retragerea în natură are pentru omul civilizației noastre ceva infinit emoționant și încîntător. El, artistul rațiunii, slujitorul istovit al oportunității, își găsește aici liniștea și aerul curat și nu mai simte nimic din pioșenia cu care alte generații mai cucernice au pășit prin văile și pe culmile liniștite. Și chiar de simte o ușoară ciudățenie, o urmă de neliniște, toate acestea nu-i tulbură în mod serios plăcerea. Căci doar se află în posesia sigură a științei sale, a priceperii sale tehnice și poate să facă și cea mai

sălbatică regiune în scurt timp intimă, plăcută și folositoare. Dar mîndrul învingător poate să pătrundă oricît de mult în mijlocul naturii, secretul nu se dezvăluie, misterul nu se dezleagă, ci se îndepărtează doar de el, fără ca el să bage de seamă și astfel misterul e pretutindeni acolo unde nu se află cuceritorul: unitatea solemnă a naturii neatinse, pe care el nu poate decît s-o întrerupă și s-o distrugă, dar niciodată s-o înțelegea și s-o dezvolte.

E o forfotă de elemente, animale și plante, nenumărate forme de viață care încolțesc, înfloresc, răspîndesc un miros plăcut, se umflă, sar, zboară, plutesc și cîntă; un infinit rezultînd din simpatie și vrajbă, din împerechere și agresiune, liniște și mișcare febrilă — și totuși toate acestea sînt înrudite, întrețesute și pătrunse de un unic elixir al vieții, a cărui prezență vizitatorul liniștit o resimte cu fiorii necunoscutului. Aici a găsit omenirea, a cărei religie încercăm să o ghicim, divinul. Pentru ea cel mai sfînt lucru nu a fost cumplita maiestate a unui nepătat judecător de conștiințe, ci puritatea elementului neatinse. Omenirea a simțit că individul uman, această ființă îndoielnică ce se analizează pe sine, se îndoiește de sine și se condamnă pe sine însuși, această ființă care din cauza atîtor nevoi și aspirații și-a pierdut de mult liniștea, n-a putut să pătrundă decît cu multă sfiială în domeniul în care trăiesc și domnesc zeii. Elementul divin părea să respire în strălucirea învăluitoare a pajiștii de munte, a rîurilor și lacurilor, în limpezimea zîmbitoare ce plutește deasupra apelor. Și în clipe de o deosebită clarviziune, deodată se ivea cîte o făptură, un zeu sau o zeiță, cînd cu chip de om, cînd — mai aproape de fantastic — cu chip de animal. Singurătatea naturii e populată de genii ce îmbracă diferite chipuri, de la cel fioros și sălbatic pînă la dulcea sfiiciune feciorelnică. Dar mai presus de toate e întîlnirea cu sublimul. Îl găsim în aerul limpede al culmilor de munte, în strălucirea de aur a pajiștilor de munte, în fulgerul și scînteile cristalelor de gheață și ale peticelor de zăpadă, în uimirea mută a cîmpiilor și pădurilor cînd luna le acoperă cu strălucirea ei picurînd sclipitor din frunzele copacilor. Atunci totul devine transparent și ușor. Chiar și pămîntul își pierde greutatea și sîngele uită de întunecatele păcate. E ca și cum deasupra pămîntului ar pluti pașii de dans ai unor tălpi imaculate. Sau ca și cum prin aer ar zbura un întreg alai de vînătoare. Acesta e spiritul divin al

naturii sublime, stăpîna înaltă și scînteietoare, cea pură, cea care provoacă încîntare dar nu e în stare să iubească, femeia dansatoare și femeia vînător, care ia puiul de urs în brațe și se întrece cu cerbii, aducînd moartea cînd își întinde arcu de aur, femeia ciudată și totuși, aidoma acestei naturi, plină de farmec, de emoție vie și de o scînteietoare frumusețe. *Aceasta e Artemis!*

Oricît de variate ar fi formele ei de apariție, ele își găsesc unitatea în această idee și orice contradicție încetează.

2

Relațiile ei cu celelalte popoare din Asia Mică de unde se pare că-i provine și numele (vezi von Wilamowitz, *Hellenistische Dichtung* II, p. 50) nu sînt clare. E sigur însă faptul că încă din timpuri străvechi o regăsim pe meleaguri grecești simțindu-se ca acasă, iar personajul ei, așa cum îl cunoaștem mai întîi de la Homer, este specific grec.

Ea, de asemenea, obișnuiește să dispară în depărtări. Argivii sărbătoreau cu regularitate plecarea și reîntoarcerea ei. Ca și Apollo, și ea e pusă-n legătură cu hiperboreenii (vezi Pindar, *Olimpicele* 3 și referirile la insula Delos din *Fragmenta*); legenda mai amintește și alte ținuturi îndepărtate și fabuloase, anume Ortygia, care e considerată și locul ei de naștere (*Imnul către Apollo Delianul* 16) și care a dat numele și altor localități diferite, în special unei așezări din apropierea Efesului (vezi O. Kern, *Die Religion der Griechen*, 1926, I, p. 103). Ortygia și-a luat numele de la prepeliță, pasărea zeiței Artemis, căci stoluri întregi de prepelițe se întorceau în fiecare primăvară la țărmurile și insulele grecești. Această pasăre călătoare e un simbol al zeiței depărtării.

Împărăția ei e sălbătică veșnică. Cu izolarea ei se potrivește și faptul că e fecioară. Și acest lucru nu e contrazis de aptitudinile ei mateme, căci spiritul matern se potrivește bine cu inaccesibilitatea feciorelniciei. În mitologia autentică nu ne-o putem imagina pe Artemis decît ca fecioară. Și chiar dacă alte prințese divine ce-i sînt tovarășe de joacă și apropiate sufletește au căzut pradă dragostei, ea însăși e mai sublimă decît toate celelalte. La Euripide ea însăși își exprimă ura de neîmpăcat față de zeița dragostei (*Hipolit* 1301) și imnul homeric dedicat Afroditei

recunoaște că forța acestei zeițe încetează când e vorba de Artemis (4, 17). Pe îndrăznețul ce dorește să se apropie de ea săgeata zeiței îl nimerește în plin. De la Homer încoace e numită în general „fecioară“, „fată“. La Homer o întâlnim ca *agne*, un nume care face cinste (vezi *Odissea* 5, 123; 18, 202; 20, 71), un cuvînt în care se întrepătrund semnificațiile sfințeniei și purității și care e folosit mai ales în legătură cu elementele neatinse ale naturii. În afară de Artemis doar Persefona, distinsa regină a morților, mai e cinstită la Homer cu acest titlu.

Locurile ei de joacă, unde dansează și vînează cu încîntătoare ei tovarășe, Nimfele, sînt pretutindeni în natura sălbatică, în munți, în lunci și în păduri. Imnul homeric dedicat lui Artemis spune despre ea (18): „Prin munții adumbriți și-n piscuri pe unde veșnic vîntuiește / În zarva vîntorii zvîrle din încordatul arc de aur / Săgeți cumplit de dureroase.“ De neuitat e imaginea ei la Homer: „Precum Diana, zîna ce petrece / Cu arcu, vînațoarea, se coboară / Din munți, din Erimant ori din mărețul / Taiget adulmecînd voios mistreții / Sau cerbii iuți și la vînat iau parte / Și zînele cîmpene, ale lui Joe / Copile, de se bucură Latona, / Stă mai presus de toate — atunci Diana / Cu capul și cu fruntea, de-o cunoaște / Oricine — ușor, deși sînt mîndre toate, / Așa-ntre roabe strălucea fecioara“ (*Odissea* 6, 102 ș. urm.). De la culmile munților îi vin mai multe epitete, precum „stăpîna munților cei aspri“, cum o numește Eschil (*Fragmente* 342; cf. și Aristofan, *Thesmophoriazousai* — *Femeile la sărbătoarea zeiței Demeter* — 114 ș. urm.). Zeița iubește și apele limpezi; izvoarele calde își revarsă prin binecuvîntarea ei forța tămăduitoare. Îi regăsim strălucirea pe pajiștile cu flori neatinse de picior de om; cel credincios îi culege flori pentru o cunună „dintr-o pajiște nepîngărită, unde păstorul n-a cutezat niciodată să-și mîie turmele la păscut, unde nici fierul n-a umblat, nepîngărită pajiște cutreierată în faptul primăverii numai de albine. Acolo unde Sfielii înrourează florile...“ (Vezi mai sus p. 67. Pe o vază cu figuri de culoare roșie ea însăși e numită Aidos, cf. Kretschmer, *Griechische Vaseninschriften*, p. 197.) În sclipirea cîmpiilor, ea dansează hora cu prietenele ei de joacă (vezi *Iliada* 16, 182; Homer, *Imnurile* 4, 118; Calimah, *Imnurile* 3). În cinstea ei în multe culte se prezintă dansuri. Din hora ce-o dansau fetele în sanctuarul ei spartan se

spune că Teseu ar fi răpit-o odinioară pe Elena (Plutarh, *Teseu* 31). Frumusețea staturii ei înalte e fără egal (Homer, *Imnul către Apollo Pythianicul*, 20). Atunci când lui Odiseu i se arată, înaltă și distinsă, fiica regelui feacilor, îi vine în minte Artemis (*Odiseea* 6, 151). Fetelor cărora le poartă gând bun le dăruiește statură înaltă (*Odiseea* 20, 71). E numită „Frumoasa“ sau „Cea mai frumoasă“ și e cinstită cu acest nume (vezi Pamphos citat de Pausanias 8, 35, 8; Sappho citată de Pausanias 1, 29, 2; Eschil, *Agamemnon* 140; Euripide, *Hipolit* 66 ș. urm.).

Tot așa precum dansul și frumusețea ei aparțin farmecului și strălucirii naturii libere, e legată strâns și de tot ceea ce trăiește în mijlocul acestei naturi, de animale și de arbori. Ea e „stăpîna fiarelor“ (*Iliada* 21, 470; Anacreon 1) și ține tot de spiritul naturii faptul că, pe de o parte, zeița se îngrijește ca o mamă de natură și, pe de alta, pornește, în chip de veselă alergătoare și arcașă, la vînătoare în mijlocul naturii. Vasul François lucrat la Atena cu circa o jumătate de secol înaintea nașterii lui Eschil și Pindar o prezintă într-o imagine ținînd cu fiecare mînă cîte un leu de coamă, ca și cum aceștia ar fi fost pisici, în altă imagine apucă cu o mînă o panteră, cu cealaltă un cerb de grumaz. Nici un poet nu vorbește atît de emoționant despre grija ei pentru animalele sălbatice, cum o face Eschil în *Agamemnon* 133 ș. urm.: vulturii au ucis o iepuroaică gestantă și au spintecat-o și Artemis cea sfîntă plînge nefericitul animal: „Atît de binevoitoare este Preafrumoasa, / atît de darnică pentru puietul leilor sălbatici, / fraged ca picăturile de rouă, / pentru vlăstarele de lapte / ale tuturor jivinelor din cîmpuri.“ Deosebit de mult trebuie să fi îndrăgit cîndva leii. Pe scrinul corintic al lui Kypselos, care e cam de aceeași vîrstă cu vasul François, Artemis era redată, ca pe vas, conform specificului oriental, ca zeiță înaripată, ținînd cu mîna dreaptă o panteră, iar cu stînga un leu (Pausanias 5, 19, 5). În fața templului ei de la Teba se înălța un leu de piatră (Pausanias 9, 17, 2). Și în procesiunea festivă de la Siracusa de care vorbește Teocrit (2, 67) se putea admira în mod deosebit o leoaică. Alături de leu preferatul ei era și ursul. Despre arcadiana Kallisto, tovarășa și copia ei leită, se spune că s-ar fi înfățișat cu chip de ursoaică; în cultul atic acest animal avea o importanță deosebită. În artele plastice cerbul reprezintă un tovarăș permanent al zeiței. Încă din imnul homeric (27, 2) e numită „vînătoriță de cerbi“ și tot de la cerb i se trage o

serie de alte epitete. Cerboaica ei joacă un rol important în legenda lui Heracles și cea a Ifigeniei. Taygete, tovarăsa ei, ce-și are numele de la muntele arcadian unde Artemis merge cu atîta plăcere la vînătoare, a fost prefăcută într-o cerboaică; și-n legenda despre Aloizi Artemis însăși ia chipul acestui animal. În apropiere de Colofon se afla o insuliță dragă lui Artemis, spre care, așa se credea, înotau cerboaicele gestante, ca să-și aducă acolo pe lume puii (Strabon 14, 643). Imaginea zeiței din templul aflat în incinta akakesion-ului arcadian o prezenta îmbrăcată cu o blană de cerb (Pausanias 8, 37, 4). Multe alte animale, anume mistrețul, lupul, taurul și armăsarul — la Homer îl strunește cu „frîu de aur“ (*Iliada* 6, 205) — sînt amintite deseori în apropierea zeiței. În dumbrava ei sfîntă de pe Timavos din ținutul Eneitoilor sălbăticiunile erau — așa se credea — îmblînzite, cerbii și lupii trăiau pașnic unii alături de ceilalți și se lăsau mîngîiați de oameni; nici un animal sălbatic refugiat acolo nu era urmărit mai departe (Strabon 5, 215). La Patrai în Achaia se perinda în preziua sărbătorii ei (vezi Pausanias 7, 18, 11) un alai strălucitor pe care-l încheia preoteasa fecioară a lui Artemis, purtată de un car tras de un cerb; a doua zi se aruncau pe altarul transformat în rug mistreți vii, cerbi, căprioare, lupi tineri și pui de urs, ba chiar animale mature din aceste specii; dacă vreun animal sălbatic încerca să scape din flăcări, era mînat înapoi și se spune că nimeni nu s-a rănit vreodată mînînd animalele în flăcări. Imaginea ei de cult o prezenta ca femeie-vînător.

Femeia-vînător Artemis, adesea imortalizată de artele plastice, e caracterizată de numeroase atribute sau porecle, în parte foarte vechi. La Homer e numită „arcașa“ (*Iliada* 21, 483); mult mai des e amintită ca „săgetătoare“ (*Iliada* 5, 53) și adesea ca *iocheaira*. De mai multe ori e numită, în legătură cu zgomotul alaiurilor ei de vînătoare „cea ce împrăstie zarvă“ (*keladeine*) (*Iliada* 16, 183; 20, 70 ș. a.). „Ea îndrăgește arcu care răpune fiarele în munți“ (Homer, *Imnul către Afrodita* 18). Asemenea lui Apollo e numită cea „care țintește din depărtare“ (Homer, *Imnuri* 9, 6). Datorită sugestiei și sprijinului ei își atinge vînătorul adevărata-i dibăcie. Astfel Homer spune despre Scamandriu că e: „Bun vînător, învățat de ea însăși zeit-Artemida / Bine s-aținte tot felul de sălbăticiuni în pădure“ (*Iliada* 5, 51). Iar vînătorul norocos îi dăruiește ei capetele animalelor răpuse, atîrnîndu-le, ca dar sfînt, de crengile copacilor (vezi Diodor 4, 22).

Ciudata sălbăticie a ființei ei și fascinația stranie exercitată de ea se manifestă în special noaptea când strălucesc și roiesc lumi-nițe misterioase sau când razele lunii vrăjesc pajști și păduri. Atunci iese Artemis la vânătoare și flutură „făclele-aprinse cu care / Străbate și Artemis munții Licie” (Sofocle, *Oedip Rege* 206). Ea e numită de-a dreptul „zeița ce colindă noaptea” (Antonius Liberalis 15). „Artemis, cea care vînează cerbi, cu făclii în ambele mîini”, spune Sofocle despre ea (*Trachinienele* 214). La Aulis se aflau două statui de piatră de-ale ei, una o înfățișa purtînd făclii, cealaltă — cu arc și săgeți (Pausanias 9, 19, 6). În templul ei din incinta akakesion-ului arcadian zeița era prezentată îmbrăcată cu o blană de cerb, purtînd pe spate tolba cu săgeți și ținînd într-o mînă făclia; la picioarele ei se afla un cîine de vânătoare (Pausanias 8, 37, 4). Pe vasele datînd din secolul al cincilea zeița e redată în mod obișnuit cu făclii în ambele mîini. De aici denumirea frecvent întîlnită de „purtătoare de lumini” (*phosphoros*). Din aceeași sferă provine și relația ei timpurie cu aștrii nopții, în care se oglindesc farmecul, romantismul și ciudățenia naturii ei. Cînd Eschil (*Fragmenta* 170) vorbește despre „privirea ochiului ei astral”, se referă la lumina lunii, căci mai tîrziu Artemis apare adesea ca zeiță a lunii. Întelegem că ne-o putem imagina în chip de călăuză pe drumuri străine, pe unde hoinărește cu ceata ei de spirite. Și astfel se apropie de Hermes. Mai multe atribute o desemnează drept „deschizătoare de drumuri”. În legende ce relatează despre întemeierea orașelor ea le arată viitorilor locuitori drumul spre locul unde să construiască noul oraș. Întemeietorilor orașului Boiai din Laconia le-a ieșit înaintea un iepure care a dispărut într-un mirt; arborele a fost declarat sfînt iar Artemis venerată ca „salvatoare” (Pausanias 3, 22, 12). Zeița depărtării și distanței este și o bună călăuză pentru cei ce pornesc la drum.

3

Regina naturii virgine pătrunde și în viața oamenilor aducînd cu ea ciudățeniile și grozăviile, dar și bunătatea ei.

Auzim în repetate rînduri de jertfe omenеști practicate în cul-tul ei (vezi Pausanias 7, 19, 4). Ei trebuia să-i fie jertfită Ifigenia, ca fiind cea mai frumoasă fecioară născută în acel an (vezi

Euripide, *Ifigenia în Taurida* 21). La Melite, periferia de vest a Atenei, templul lui Artemis Aristobule se găsea în exact acel loc unde, pînă în vremuri tîrzii, erau aruncate cadavrele celor executați, precum și frînghiile cu care-și curmaseră viața sinucigașii (Plutarh, *Temistocle* 22). Și la Rodos Aristobule era venerată în afara porților orașului și de sărbătorile Croniene era tăiat în cîntec sa, în fața statuii ei un criminal condamnat (Porfirios, *De abstinencia* 2, 54; cf. Usener, *Götternamen* 51). Se povestește că ar fi provocat nebunia și, în chip de zeiță blîndă, tot ea ar fi vindecat-o. Îngrozitoarea femeie-vînător, din al cărei nume grecii au derivat fără îndoială cuvîntul „măcelăreasă“ se arăta și în bătălii. Spartanii aduceau jertfe pe cîmpul de luptă zeiței Artemis Agrotera. La Atena i se aducea cu regularitate marea jertfă de stat, ca mulțumire pentru victoria de la Maraton; templul ei se afla în cartierul mărginaș Agrai pe malul rîului Ilissos, unde se spune că ar fi fost întîia dată la vînătoare (Pausanias 1, 19, 6). A fost astfel prezentată și ca războinică (vezi Pausanias 4, 13, 1 ș. a.), tot așa precum uneori e pusă în relație și cu Amazoanele. Sub numele de Eukleia avea sanctuare în piața din Atena, ca și în orașele din Locrida și Beoția. Dar zeița înfricoșătoare atacă și casele oamenilor. Săgețile ei sînt numite „blînde“ căci, așa ca cele ale lui Apollo, îl cufundă pe cel atins, fără boală, în somnul morții (*Odiseea* 5, 124; 11, 172 ș. urm., 190; 15, 411; 18, 202). Astfel o nefericită își dorește de la zeiță această moarte imediată și dulce (vezi *Odiseea* 18, 202; 20, 61 ș. urm.). Căci ea aduce moartea femeilor, precum fratele ei o aducea pe cea a bărbaților (vezi în afară de locurile amintite și *Iliada* 6, 428; 19, 59; *Odiseea* 11, 324; 15, 478). Și totuși venirea ei înseamnă o pedeapsă cumplită pentru sexul feminin, căci amărăciunea și pericolul ceasurilor grele vin de la ea, de la zeița care, asemenea anumitor spirite ale altor popoare, apare din sălbăticie strecurîndu-se pe furiș în iatacul femeilor. „Chiar dacă ești purtătoare de arc și făcutu-te-a Zeus / Printre femei să fii leu și să poți omorî pe oricare“ (*Iliada* 21, 483). Ea aduce febra puerperală de care se sting atît de repede femeile. Dar ea poate să și ajute femeia în durerile facerii și de aceea, în chinuri, aceasta se adresează zeiței. În imnul orfic 36, 4, e strigată cu cuvintele: „Tu, cea care ajuți în durerile facerii, fără să le cunoști tu însăși.“ Și-n imnul lui Calimah spune ea însăși despre sine (3, 20 ș. urm.): „Vreau să locuiesc în munți, printre

locuitorii orașelor mă amestec doar cînd femeile chinuite de durerile cumplite ale facerii mă cheamă.“ Sub numele de Artemis Iliția e identificată chiar cu zeița durerilor facerii, care conform concepției homerice (*Iliada* 11, 269; vezi Teocrit 27, 28) este și ea o arcașă ce prin săgeata ei declanșează durerile facerii. „Rugămu-ne Ocrotitoarei / femeilor ce stau să nască, / uranienei și arcașei / Artemis, Vrednicei de slavă / în ceata zeilor de-a pururi“, cîntă corul femeilor în *Hipolit*, la Euripide 166. Într-o epigramă a poetului elenist Phaidimos (*Antologia Palatină* 6, 271) i se mulțumește pentru o naștere fericită căci: „fără de arc, ai venit tu, Stăpînă, la lehuza, și ți-ai ținut blînd mîinile asupra ei.“ „Să le poarte la nașteri femeilor sale de grijă Artemis Hecate!“¹, dorește corul în *Suplicantele* lui Eschil, 676. Dacă e supărată pe oameni „femeile lehuze mor, atinse de săgeata ei, ori, dacă scapă, nasc copii ce nu pot să trăiască...“ (Calimah, *Imnuri* 3, 127). Ca zeiță a nașterilor poartă porecle precum Lecho, Locheia. Iar Ifigeniei, care fără îndoială era pusă-n legătură cu zeița, și al cărei mormînt se afla în sanctuarul lui Artemis din Brazron, îi erau închinat veșmintele femeilor lehuze moarte (vezi Euripide, *Ifigenia în Taurida* 1462 ș. urm.). Datorită acestei deosebite semnificații pe care o are în viața femeilor e considerată „stăpîna femeilor“ (*Antologia Palatină* 6, 269) „ce are putere nemăsurată asupra femeilor“ (Solia 4). Femeile ateniene jură credință „stăpînei Artemis“ (Sofocle, *Electra* 626; vezi și Aristofan, *Lysistrate* 435, 922; *Ecclesiazusae* [Adunarea femeilor] 84). La Brauron în Atica tinerele fete erau crescute spre a fi închinat serviciului ei divin, femeile îi sărbătoresc ziua și-n mai multe culte pot fi văzute, în cinstea ei, dansuri ale tinerelor fete.

Și, în sfîrșit, forța ei se extinde și asupra acelui domeniu al vieții, pe care femeia-l ocrotește cu grijă sfîntă. Ea, în ale cărei mîini se află soarta femeii ce naște, îl va lua și pe nou-născut și pe copilul în creștere în grațiile ei. Căci doar tot ea proteja și puii animalelor sălbatice. Epigrama lui Phaidimos amintită mai sus (*Antologia Palatină* 6, 271) încheie mulțumirile pentru îndurarea

¹ Eschil, *Rugătoarele*; *Perșii*; *Șapte contra Thebei*; *Prometeu înlănțuit*, Editura Univers, București, 1982, traducere, prefată și note de Alexandru Miran (n. t.).

ei la naștere cu rugămintea ca zeița să ocrotească și creșterea băiețușului nou născut. Ea învață mamele să-și îngrijească și să-și crească copiii și de aceea e numită Kurotrophos, „Protectoarea copiilor“ (vezi Diodor 5, 73). Sînt cunoscute și alte nume cu semnificații asemănătoare. La Homer are grijă împreună cu alți zei de fiicele orfane ale lui Pandareu și le dăruiește statura înaltă, fără de care nici o fată nu poate fi cu adevărat frumoasă (*Odiseea* 20, 71). În Laconia îi era dedicată „sărbătoarea doicilor“ (Tithenidia), la care băiețașii erau aduși de către doici la Artemis. În Atena, de sărbătoarea Apaturiilor, îi era dedicat părul capului copiilor. La Elis, în apropierea Gimnaziului se afla un sanctuar de-al ei unde era numită semnificativ „prietenă a băieților“ (*philomeirax*: Pausanias 6, 23, 8). Efebii organizau în cinstea ei alaiuri festive înarmate, mai ales la Atena. Într-o poezie de-a lui Krinagoras un tânăr bărbat închină părul primei sale bărbi zeului Teleios și lui Artemis, „care cu îndurare veghează asupra durerilor facerii“ și poetul îi roagă pe acești zei să-i dea tînărului viață lungă, pînă la bătrînețe (*Antologia Palatină* 6, 242).

Ca și fratele ei Apollo, veghează deci asupra tinerilor în creștere și se află într-o relație deosebită cu cei ce pășesc pragul maturității. Acest fapt ne duce cu gîndul și la proba cea dură pe care trebuie s-o treacă băieții de la Sparta, educați în cultul ei. Desigur că ea nu era un înlocuitor pentru jertfele omenești de odinioară. Dar zeița sălbăticiei își arată aici, fără putință de tăgadă, asprimea. Calimah povestește (*Imnuri* 3, 122) cum orașul în care se comit nelegiuiri împotriva cetățenilor și străinilor e atins de înspăimîntătoarele săgeți ale arcului ei; îi plac în schimb orașele locuite de bărbați drepti și cinstiți, după cum relatează imnul homeric dedicat Afroditei (20).

4

Astfel dansatoarea luncilor înstelate, femeia-vînător din munți, a pătruns și în viața oamenilor. Și totuși ea rămîne regina capricioasă a singurătății, cea fermecătoare și sălbatică, cea inaccesibilă și etern pură.

În credința reflectată în epepele ioniene ea a fost dintotdeauna perechea lui Apollo, ca fiică a lui Leto și a lui Zeus. „Salut, La-

tonă fericită ce-ai zămislit copii vestiți“, spune imnul homeric (1, 14), „Stăpînul, Apollo și Artemis — săgetătoarea pătimase — / Colo-n Ortygia, pe dînsa, și-n Delosul stîncos, pe el...“. În *Iliada*, împreună cu Leto, Artemis îl vindecă pe Enea cel salvat de Apollo (5, 447). Și Apollo e numit cîteodată „vînător“ (de exemplu Eschil, *Fragmenta* 200). Dar Homer face distincția între cei doi arătînd că Artemis îi îndrumă pe vînători, în timp ce Apollo e îndrumătorul arcașilor în război și în întreceri. Ca și Apollo, ea iubește dansurile și cîntul Grațiilor și al Muzelor (Homer, *Imnuri* 2, 21; 27, 15). Amîndoi au pe lîngă latura armonioasă, strălucitoare și una îngrozitoare, care la Homer iese în mod special în evidență. Ambii trimit din misterioase depărtări săgețile lor nevăzute care aduc o moarte bruscă, fără dureri. Pe insula fabuloasă Syrie nu există boli, ci atunci cînd oamenii îmbătrînesc „Apollon / Venind cu arc de-argint și cu Diana, / Blajin îi săgetează și-i doboară“ (*Odissea* 15, 410). Caracterul amîndurora e completat de o puritate ce nu se poate pierde. Esența celor doi zei oferă dovada unei distanțe pe care o putem numi îndepărtare sau nobilă distanțare. Și astfel cei doi sînt zeități gemene.

Dar cît de diferită e semnificația distanțării și purității la Apollo față de Artemis! Cît de diferite sînt simbolurile prin care spiritul creator i-a înfățișat pe cei doi zei! Pentru Apollo libertatea și distanțarea au o semnificație spirituală: ele reprezintă dorința de claritate și configurare; puritatea reprezintă în cazul lui desprinderea de forțe care înfrînează și strivesc. Pentru Artemis însă acestea sînt idealuri ale existenței fizice, cum de altfel și puritatea la ea e înțeleasă în sens virginal. Dorința ei nu se îndreaptă către libertatea spirituală, ci către natură cu proștețimea ei elementară, cu mobilitatea și dezvoltarea ei. Cu alte cuvinte: Apollo e simbolul virilității superioare. Artemis e femeia transfigurată. Ea ne prezintă o cu totul altă configurație a feminității decît Hera, Afrodita sau străbuna zeiță a pămîntului. Revelînd spiritul naturii virgine, prin ea se dezvăluie în același timp un prototip al feminității a cărei formă eternă aparține cercului zeilor.

E vorba de acea viață și existență senină, fulgerătoare, orbitoare, mișcătoare a cărei dulce ciudățenie îl atrage pe bărbat cu atît mai mult cu cît acest fel de viață îl respinge pe el însuși; e vorba de această ființă limpede ca cristalul, înfiptă însă cu rădăcini întunecate în întreaga natură animală; această simplitate

copilărească și totuși incalculabilă, de o dulce drăgălășenie și de o duritate de diamant, sfioasă ca o fată, superficială, de neînțeles și opunându-se deodată cu duritate; jucându-se, cochetând, dansând și trecând, înainte să-ți dai seama, la o seriozitate neîndurătoare; îngrijindu-se cu dragoste și preocupându-se cu tandrețe de multe lucruri, cu farmecul zîmbetului care înlocuiește un întreg blestem și totuși sălbatică pînă la înfiorător și groaznic de crudă. Toate acestea sînt trăsături ale naturii virgine, ascunse, căreia îi aparține Artemis, și-n mijlocul acestei naturi spiritul pătruns de credință a știut să identifice eterna imagine a unei feminități sublime ca fiind ceva divin.

Afrodita

„Jede irdische Venus entsteht wie die erste des Himmels,
Eine dunkle Geburt aus dem unendlichen Meer.“¹

(SCHILLER)

Afrodita cea „de aur“, zeița iubirii, poartă un nume fără indoială nespecific grecesc. Știm că a venit în Grecia din Orient, dar s-a simțit acolo ca acasă, ba chiar a devenit cu totul greacă. E vorba de marea zeiță a fertilității și iubirii a babilonienilor, fenicienilor și altor popoare asiatice, zeiță care, în chip de „regină a cerului“, e amintită și în Vechiul Testament (Ieremia 7, 18; 44, 18). Despre venirea ei în Grecia mai avem încă mărturii clare. După Herodot (1, 105) sanctuarul matern era cel al Afroditei Urania de lîngă Askalon; de acolo și-au derivat, după cum spune Herodot, și ciprioții înșiși cultul Afroditei, pe care se pare că fenicienii l-ar fi adus de la Askalon la Citera (vezi și Pausanias 1, 14, 7). Și cunoscutul atribut Cypris, care încă de la Homer (*Iliada* 5, 330) apare ca nume de sine stătător al zeiței, ne trimite cu gîndul la insula Cipru; numele Cyprogenes și Cyprogeneia la Hesiod și mulți alți autori ne arată limpede originea din insula Cipru. *Odiseea* povestește de sanctuarul ei din Pafos, de pe insula Cipru (8, 362). De insula Citera ne amintește și numele ei Citereaia, ce apare frecvent încă din *Odiseea* (8, 288), iar mai tîrziu devine

¹ Oricare Venus pămînteană se ivește, precum cea dinții, din ceruri, / O naștere-ntunecată din marea nesfîrșită (n. t.).

bine cunoscut. Conform *Teogoniei* lui Hesiod (192 ș. urm.), cea născută din spuma mării s-a îndreptat mai întâi într-acolo și abia apoi s-a dus pe insula Cipru.

Dar zeița cea străină pare să fi întâlnit în Grecia o făptură autohtonă, a cărei prezență explică poate de ce Afrodita, venerată în „grădinile“ (*en Kepois*) de lângă Atena, a fost caracterizată drept „cea mai vîrstnică dintre Moire“ (Pausanias 1, 19, 2), iar Epimenide (19 — Diels) o considera pe Afrodita sora Moirelor și a Eriniilor, descendentă a lui Cronos și Euonyme. Și vechea ei legătură cu spiritul blestemului și al sîngelui, Ares, căruia, după Hesiod (*Teogonia* 934), i-a născut pe Deimos și Phobos, dar și pe Harmonia, ne duce cu gîndul la un străvechi personaj popular.

Dar putem lăsa deschisă problema originii istorice a Afroditei, fără să ne temem că pierdem ceva esențial întru înțelegerea zeiței elene. Căci oricare ar fi fost contribuția Orientului sau a Greciei la conturarea imaginii ei în vremuri preistorice, caracterul fundamental al acestei imagini e pe deplin grecesc. Ideea care pentru noi e desemnată cu numele de Afrodita este o expresie a spiritualității elene din epoca prehomerice și doar acestei idei vrem să-i dedicăm atenția noastră. Prin ea și acele trăsături, a căror proveniență orientală e neîndoielnică, capătă un aspect nou și o semnificație proprie. Pe de altă parte, prin aceste trăsături sînt excluse, o dată pentru totdeauna, anumite reprezentări. Regina cerului, așa cum e preamărită în cîntecele babiloniene, e complet străină nu numai lumii epopeilor homerice, ci și celei din imnurile orifice.

2

Conform *Iliadei*, Afrodita e fiica lui Zeus și a Dionei (5, 312; 370). Cealaltă genealogie, cea dintîi, și fără îndoială cea autentică, pe care o întâlnim la Hesiod (*Teogonia* 188–206) leagă originea zeiței de mitul cosmic al „Cerului“ și „Pămîntului“ ce aparține epocii preistorice a mării geneze a miturilor. Dar zeița ce se înalță din spuma mării nu mai e aici o forță cosmică, ci Afrodita cea specific elenă, zeița bucuriei.

Minunată e relatarea lui Hesiod despre Uranus, zeul Cerului care, făcînd dragoste cu Întunericul Noptii, se lasă peste Pămînt, dar, în clipa în care învăluie Pămîntul, e mutilat cumplit de către

Cronos. Organul său de procreație, tăiat de Cronos, plutește mult timp în valurile ce se sparg de mal, o spurnă albă se revarsă din substanța divină și din ea se înalță o fecioară. Ea atinge mai întâi țărmul Citerei, apoi pe cel al Ciprului; pământul pe care pășește înflorește sub picioarele ei. Eros și Himeros, geniile dorinței de dragoste, o însoțesc conducând-o în adunarea zeilor. Rolul ei de cinste printre zei și oameni înseamnă: „taifasul fetelor și amăgire, dulce bucurie, îmbrățișare și dezmiardare“. Acestea sînt cuvintele lui Hesiod. Celelalte mărturii vorbesc în mod obișnuit doar despre nașterea ei din spuma mării, fără a aminti evenimentele premergătoare, relatate de Hesiod. Cine nu cunoaște imaginea frumuseții eterne, înălțîndu-se din spuma mării cu pletele picurînd, frumusețe întîmpinată de explozia de bucurie a întregii lumi? Se spune că valurile mării au purtat-o într-o scoică pînă la țărmul Citerei (Paul. Fest., p. 52). Pe soclul statuii olimpianului Zeus, Fidias a sculptat înălțarea ei din mare: Eros o întîmpină, Peitho îi așază pe cap o cunună și de jur împrejur mării zei asistă la spectacol (Pausanias 5, 11, 8). Soclul unei sculpturi donate de Herodes Atticus înfățișîndu-i pe Amphitrite și Poseidon o redă și pe Thalassa cum o înalță din elementul ei pe Afrodita copilă, de o parte și de alta a ei aflîndu-se Nereidele (Pausanias 2, 1, 8). Cînd descriem asemenea imagini, gîndul ne poartă instinctiv la minunatul basorelief al Muzeului Termelor de la Roma. Al șaselea imn homeric relatează amănunțit ce s-a întîmplat cu zeița după nașterea ei din valurile mării; zefirul umed a purtat-o în spuma mîngîietoare a valurilor spre Cipru, unde au întîmpinat-o cu bucurie zeițele anotimpurilor îmbrăcînd-o în veșminte zeești; pe creștet i-au așezat o cunună de aur și-n urechi i-au atîrnat podoabe prețioase; de gît și pe piept i-au agățat lanțuri de aur, cum purtau zeițele anotimpurilor însele, atunci cînd mergeau la hora zeilor, în casa Tatălui. Astfel împodobită au dus-o pe minunata Afrodita la zei care au întîmpinat-o cu încîntare, înflăcărîndu-se de dragoste pentru ea.

Ce imagine! Frumusețea se înalță dintr-un element monstruos, transformîndu-l în oglinda zîmbetului ei divin. Se cuvine menționat faptul că zeița născută din spurnă a fost venerată încă din vechi timpuri ca *zeiță a mării* și a navigației. Dar ea nu e zeitate a mării așa cum e Poseidon sau sînt alți stăpînitori ai mărilor. Aceeași minunăție cu care ea umple întreaga natură, împlinindu-i

perfectiunea, a transformat marea în loc de apariție a zeiței. Venirea ei netezește valurile, dând suprafeței mării strălucire de giuvaer. Ea este farmecul divin al liniștii mării și al navigației încununate de succes, tot așa precum e și farmecul naturii în floare. Acest lucru l-a formulat cel mai frumos Lucrețiu (1, 4): „O tu, zeiță, de tine fug vânturi și nori se destramă / Când ne sosești, pentru tine pământul măiestru așterne / Flori miresmate și ție-ți surîd ale mării întinderi, / Iar împăcatele ceruri scînteie-n potopul de raze.”¹ Astfel, e numită „zeiță a mării liniștite” (*gale-naie*: Filodem, *Antologia Palatină* 10, 21) și-i ajută pe navigatori să ajungă cu bine în port (*Antologia Palatină* 9, 143 ș. urm., 10, 21). Despre Herostratos din Naukratis se povestește că într-o călătorie pe mare a luat cu sine o mică imagine a Afroditei cumpărată la Pafos și a reușit astfel să salveze nava de la scufundare: cînd cei de pe vas s-au rugat închinîndu-se în fața acestei imagini, în jurul chipului zeiței au înverzit deodată ramuri de mirt, un dulce parfum a umplut puntea navei și cei de pe vas, care erau deja disperați, au ajuns cu bine la țărm (Polycharm, *Fragmenta Historicorum Graecorum*, p. 480). De aceea era numită și „zeița călătoriei reușite”, „zeița porturilor”; oracolul ei de la Pafos răspundea celor ce solicitau protecție în călătoriile pe mare (Tacit, *Historiae* 2, 4; Suetoniu, *Tiberius* 5). Orașele portuare o venerau. Adesea avea un tovarăș de cult în persoana lui Poseidon. Drept copil al Afroditei și al lui Poseidon era considerat Rodos, personajul divin al insulei despre care se spune că se înălțase cîndva din adîncul mării (Pindar, *Olimpicele* 7, 25 cu *Scoliile*). Pe Demetrios Poliorketes atenienii îl considerau „fiu al puternicului zeu Poseidon și al Afroditei” (Athenaios 6, p. 253 E.). La Teba existau vechi imagini sculptate în lemn ale zeiței, despre care se povestea că Harmonia dăduse dispoziție să fie sculptate din prorele de lemn ale corăbiilor cu care venise Kadmos (Pausanias 9, 16, 3).

Ca și pe mare, minunea Afroditei se săvîrșește și pe pămînt. Ea e zeița naturii în floare și e apropiată de Grații, încîntătoarele și

¹ Lucrețiu, *Poemul naturii*, Editura Minerva, București, 1981, traducere, prefață și note de D. Murărașu. Fragmentele din Lucrețiu menționate pe parcursul lucrării sînt citate conform acestei traduceri (n. t.).

binecuvîntatele spirite ale creșterii. Cu ele dansează (*Odissea* 18, 194), de ele e îmbăiată și unsă (*Odissea* 8, 364), ele îi țin veșmintele (*Iliada* 5, 338). Ea-și face apariția din farmecul grădinilor înflorite. De aceea îi sînt dedicate grădinile sfînte. O dovadă a acestui fapt ne-o oferă numele Hierokepis, o localitate în apropiere de Palaipaphos, pe insula Cipru (vezi Strabon 14, p. 683). „Grădini“ (*Kepoi*) se numea o localitate în afara Atenei, pe malul Ilissosului, unde se afla un templu al „Afroditei în grădini“, cu o celebră imagine de cult realizată de Alkamenes (Pausanias 1, 19, 2). În *Medeea* lui Euripide (835 ș. urm.), corul cîntă despre Afrodita: „Din undele mîndre, se zice, din Kefisos scoate / Kypris ușoarele bori cu dulce răsuflet, Cari le respiră prin țară, / Veșnic în plete purtînd trandafirii, cunună / Cu blîndă mireasmă...¹ „Zeită a florilor“ (*Antheia*) era numită de către locuitorii orașului Cnossos pe insula Creta (Hesychios). În *Pervigilium Veneris* (13 ș. urm.) e slăvită ca stăpîină a florilor de primăvară, îndeosebi a trandafirilor ce se deschid (vezi și Ausonius, *De rosis nascentibus*, p. 409 peip.). „Imagine a lui Venus“ (*forma Diones*) numește poetul Tiberianus trandafirul (în secolul al IV-lea p. Chr., *Poetae Latini minores* III, p. 264, 1, 10). Amintim aici chiar pe scurt și așa-numitele „Grădini ale lui Adonis“ care jucau un rol caracteristic în cultul orientalului Adonis, legat de Afrodita. Primăvara deci reprezintă marele anotimp al Afroditei. Poetul Ibykos compară gutuii, rodiile și viile în floare cu văpaia dragostei eterne cu care l-a pîrjolit Cypris (*Fragmenta*, 6 — Diehl; vezi von Wilamowitz, *Sappho und Simonides*, pp. 122 ș. urm.). Lucruri neobișnuite se povesteau și despre locurile unde era venerată. Se spune că pe marele altar al Afroditei de pe muntele Eryx dispăreau în fiecare dimineață urmele jertfelor arse și apărea în schimb verdeată proaspătă (Aelianus, *De natura animalium* 10, 50). Iubea în mod deosebit anumite plante. *Myrikai* (cătină) se numea un loc pe care zeița-l considera sfînt pe insula Cipru (Hesychios). Se spune că pe această insulă zeița ar fi plantat și rodiile (Athenaios 3, p. 84 c).

¹ *Tragicii greci*. Antologie, Editura de stat pentru literatură și artă, București, f. a., traducerea versurilor din *Medeea*: Alexandru Pop, studiu introductiv și comentarii de D. M. Pippidi (n. t.).

Mirtul era sacru pentru ea (Cornutus 24). Renumita statuie a Afroditei din templul de lângă Licyon, realizată de Canachos, o înfățișează ținând într-o mână maci și în cealaltă un măr (Pausanias 2, 10, 5). Semnificația mărului în simbolica iubirii e bine cunoscută. Se spune că merele de aur cu care Hippomenes a câștigat-o pe Atalanta ar fi provenit din grădina cipriotă a Afroditei (Ovidiu, *Metamorfozele* 10, 644 ș. urm.).

Dar toate acestea nu semnifică mai nimic în comparație cu apariția ei în viața animalelor și oamenilor! Ea e deliciul îmbrățișării ființei iubite, plăcere ce a fost desemnată încă de timpuriu chiar cu numele Afroditei (*Odiseea* 22, 444). Plăcerile dragostei sînt „opere ale Afroditei“ (Hesiod, *Munci și zile*, 521), dar în epoca posthomerică numele ei mai servește și-n alt mod la denumirea plăcerii dragostei (*philotes chrysees Aphrodites* la Hesiod, *Fragmenta* 143 Rz., *aphrodisiazein* și *ta aphrodisia* la Democrit. *Fragmenta*, 137 și 235 — Diels). „O, muză“, așa începe al patrulea imn homeric, „preamărește-n fapte pe Afrodita daurită, / Pe Kypriș ce-n divine piepturi sădi adînc dorința dulce / Și birui întreaga stirpe a omenirii muncitoare / Și păsările din înalțuri, mulțimea de sălbăticiuni, / Nenumărate guri hrănite de glie și de hăul mării: / Cu toții jinduiesc favoarea încoronatei Kythereea!“ Doar trei, se spune mai departe, i se opun: Atena, Artemis și Hestia. „Încolo nu găsești un altul să fi scăpat de Afrodita — / De-ar fi să-l cauți printre zeii nefericiți sau printre oameni.“ Cunoscute sînt cele spuse de Sofocle (*Fragmenta* 855) și Euripide (*Hipolit* 447 ș. urm.) despre atotputernicia ei asupra regnurilor animale, asupra oamenilor și zeilor. Influența pe care o are asupra lumii animalelor o cîntă Lucrețiu la începutul poemului său didactic (I, 10 ș. urm.): „Cînd primăvara dezvăluie chipul seninelor zile / Și roditorul zefir sfărîmîndu-și cătușele-adie, / Păsări străpunse în inimi de focul săgeților tale, / Cele dintîi, în văzduh, te vestesc și îți cîntă venirea. / Fiare și turme apoi zburdînd trec prin pajiști în floare / Taie-n înot repezi rîuri și prinse-n așa fel de vrajă, / Ție-ți urmează cu sete oriunde-a ta voie le duce, / Astfel în mări și în munți, în șuvoaie ce iau tot în cale, / În înverzite cîmpii și-ale păsării cuiburi de frunze / Dulcea iubire sădind-o în pieptul a tot ce-i suflare, / Faci să-și întindă cu patimă neamu-i, pe specie, pururi.“ În imnul homeric efectul

prezenței ei este redat cu o deosebită plasticitate (69 ș. urm.): zeița e pe drum spre frumosul Anchise și o urmează dînd din coadă lupi cenușii, lei cu ochi scînteietori, urși și pantere iuți; „Iar la vederea lor zeița s-a bucurat în sinea ei, / Stîmîndu-le în piept dorința: și cîte se aflau acolo, / Perechile se-mpreunară în umbra vailor adînci.“ Așa reușește să aducă pînă și fiarele sălbătice în extaz, să le facă tandre. Dar întreaga strălucire a grandorii ei iese la iveală abia din relația ei cu *oamenii*.

Ar fi suficient fie și numai faptul că zeița e pusă-n legătură cu căsnicia și zămislirea copiilor. În *Odissea* 20, 73 ș. urm. se povestește că a vrut să le dea zestre fiicelor lui Paudareu pentru ca acestea să se mărite. La Hermione îi aduceau jertfe fetele și văduvele înainte de a se recăsători (Pausanias 2, 34, 12); la Naupaktos — mai ales văduvele ce voiau să se recăsătorească (Pausanias 10, 38, 12). La Sparta exista o Afrodita Hera, căreia mamele îi aduceau o jertfă înainte de măritișul fiicelor lor (Pausanias 3, 13, 9). Astfel la Euripide (*Fragmenta* 781, 16) ea este „fecioara care ocrotește căsătoriile“ (*tan parthenois gamelion Aphroditan*). Dar semnificația esenței ei nu e cea de protecție a comunității rezultate prin căsnicie și ea n-a fost niciodată, ca Hera, zeiță a căsniciei. De la ea vine acea dorință atotputernică ce te face să uiți întreaga lume de dragul unuia singur; acea dorință ce poate sfîșia legături venerabile și frînge cel mai sfînt devotament spre contopirea cu ființa iubită. Și cu zeița nu e de glumit. Cel ce crede că o poate înfrunta e urmărit cu o sălbăticie cruntă. Ea-și are favoriții ei declarați, a căror întreagă existență degajă acea delicată dorință ce caracterizează esența zeiței. Aceste personaje sînt bărbați, dar la toți feminitatea din bărbat triumfă asupra tuturor trăsăturilor autentic masculine. Cel mai cunoscut e Paris, prin excelență tipul de prieten al Afroditei. La întrecerea privind frumusețea zeitelor el i-a dat premiul Afroditei și pentru acest gest ea i-a acordat favoarea de a o avea pe cea mai frumoasă femeie. Legenda i-l opune, ceea ce are o semnificație profundă, pe bărbatul de drept al Elenei, protejatul lui Ares (*Areiphilos*), Menelau. „N-ai vrea cumva să te pui cu Menelau?“ îi spune Hector în bătaie de joc (*Iliada* 3, 54 ș. urm.). „Poftește, că-ndată / Ști-vei atunci de la cine furata-i nevasta în floare. / N-ar fi putut să-ți ajute nici cîntecul tău de gitară, / Nici dăruinț-Afroditei,

podoaba de chip și de plete!“ Paris e frumos, cîntă la gitară și e bun dansator. După ce Afrodita l-a salvat din nefericitul duel și l-a ascuns într-un mod extraordinar în casa lui, a luat chipul unei servitoare bătrîne vorbindu-i Elenei ca să-i trezească dorința de Paris: strălucește de frumusețe, nici n-ai zice că vine de la duel, căci arată ca unul care merge la dans sau care tocmai se odihnește după dans (*Iliada* 3, 391 ș. urm.). Și pe frumosul Anchise îl înfîlnește — așa povestește imnul homeric — tot pe cînd acesta cînta din lăută (76 ș. urm.). Și nici că se poate realiza un contrast mai eficace al formelor de viață decît e cel de la sfîrșitul cîntecului al treilea al *Iliadei*, unde Paris e salvat de Afrodita din periculosul duel și răpit în iatac unde cade în brațele iubitei, îmbătat de frumusețea ei, în timp ce pe cîmpul de luptă Menelau îl caută zadarnic pe cel dispărut, iar Agamemnon declară solemn că Menelau e învingător și decizia a fost luată în favoarea grecilor (vezi despre aceasta și Plutarh, *Quaestiones convivales* 3, 6, 4). Acesta e bărbatul feminin, prietenul femeilor. Desfrîul pe care Afrodita l-a adus în viața lui e desemnat cu o expresie folosită altminteri de femei (*machlosyne*: *Iliada* 24, 30).

Despre darurile cu care e înzestrată zeița amintesc cu încîntare autori din toate epocile. Înainte de toate apreciate sînt frumusețea și farmecul cuceritor (*charis*). Căci ea însăși e cea mai frumoasă femeie — nu de o frumusețe feciorelnică precum Artemis, nici de o frumusețe plină de demnitate precum zeițele căsniciei și maternității, ci ea reprezintă frumusețea pură și grația feminină însăși, înconjurată mereu de sclipirea umedă a plăcerii, etern proaspătă și liberă și fericită precum a născut-o marea cea nesfîrșită. Artele plastice s-au întrecut în a reda această imagine a iubirii personificate. Poeții, de la Homer încoace, o numesc Afrodita cea „de aur“ și vorbesc despre ea numind-o zeița „zîmbitoare“ (*philommeides*). Elena o recunoaște după frumusețea încîntătoare a gîtului și sînilor, precum și după sclipirea ochilor (*marmaironta*, *Iliada* 3, 397), tot așa precum Ahile o recunoaște pe Atena după privirea ei înflăcărată (*Iliada* 1, 200). Servitoarele și tovarășele ei de joacă sînt Grațiile. Ele dansează cu ea, o scaldă și o ung și-i țes rochiile. Afrodita îi dăruiește pînă și străbunei Pandora exact ceea ce reprezintă ea însăși, dragălalșenia și farmecul cuceritor (*charis*) (Hesiod, *Munci și zile* 65). Unsoarea cu care unge ea e „frumusețea“ (*kallos*: *Odiseea* 18, 192). Asta-i ce i-a dăruit

odinioară barcagiului Phaon pentru faptul că o trecuse marea de pe insula Lesbos pe continent, deși avusese chipul unei femei bătrâne. De atunci Phaon a fost cel mai frumos bărbat și a reprezentat visul și dorința tuturor femeilor; se spune că din cauza lui poeta Sappho s-a aruncat de pe stîncile Leucade. În *Odiseea*, Atena o face pe Penelopa, cu ajutorul acestei esențe a frumuseții de la Afrodita, frumoasă ca în tinerețe (18, 192). Și despre colanul de la pieptul ei se spune că face irezistibil pe cel ce îl posedă; căci în el sînt țesute toate „vrăjile” Afroditei: „dragoste” și „dorință” și „ademenirea ce pînă și mintea-nțelepților fură” (*Iliada* 14, 214). Acest colan l-a cerut și Hera atunci cînd a vrut să aprindă dragostea lui Zeus. Mai tîrziu se spunea despre o femeie frumoasă spre care se îndreptau toate inimile admiratorilor că Afrodita însăși i-ar fi dat colanul de la pieptul ei (Antifanes, *Antologia Palatină* 6, 88). În jurul ei se află, în afara Grațiilor, geniile dorului și persuasiunii, Pathos, Himeros și „Peitho, cea ademenitoare, ce nu cunoaște eșec” (Eschil, *Suplicantele* 1040). Se spune că și vraja exercitată de codobatură („vraja de dragoste”: *ixn*) e tot opera ei; după Pindar (*Pythicele* 4, 214 ș. urm.) ea a adus-o mai întîi pentru Iason din Olimp și l-a învățat cîntece magice „Ca prin acestea să înlătore sfiala Medeei / Față de părinți, iar dorul ei după Ellada, / Jindul ce-i mocnea în inimă, să-l aște cu biciul lui Peithò!” Vraja ei exercită o forță care-i face pe cei atinși să uite de orice îndatorire și duce la decizii pe care înșiși cei vrăjiți nu le mai pot înțelege mai tîrziu. În *Antigona* lui Sofocle corul cîntă despre forța dorinței ce nu respectă legi onorabile căci: „Ajunge-o privire zvîrlită din ochii / Focoși ai fecioarei frumoase, / Și ea, stăruitoare de pofte, alături / De marile legi ale Firii, / Conduce-omenirea. În veci se juca-va / Cu noi Afrodita, neînvinsa” (797). E remarcabil însă faptul că Afrodita aduce noroc bărbaților — desigur dacă aceștia n-o înfruntă, precum Hipolit; femeilor în schimb, întîlnirea cu ea le este de cele mai multe ori fatală. Ea le smulge din adăpostul și supravegherea familiei și, prin dăruirea oarbă, adesea criminală față de bărbatul străin, le face nefericite. Și pentru această situație legenda ne oferă o serie de exemple tipice. De cîte ori nu se plînge Elena în epepele lui Homer de acea nefericită pasiune, care a dus-o departe de patrie, de lîngă bărbat și copil într-o lume străină, pasiune ce a însemnat pentru două popoare un adevărat

blestem. Citim în *Iliada* cum Afrodita se răstește la nefericita Elena care îndrăznește să-i opună rezistență (3, 413 ș. urm.). Medeea a ajuns criminală din cauza dragostei ei. Euripide o prezintă ca un exemplu îngrozitor al iubirii transformate în ură. „Nu năpusti niciodată spre mine, stăpîno“, se roagă corul femeilor în tragedia lui Euripide. „Din arcul de aur al tău / Săgețile ne-nlăturate, / Muiate-n licoarea dorinței! / Veșnic să fiu cumpătată / — Cea mai frumoasă podoabă / Dată de zei!“ Fedra s-a distrus prin iubirea ei nebună pentru tînărul și disprețuitorul fiu al soțului ei (vezi îndeosebi *Hipolit* de Euripide). Mama ei, *Pasiphae*, s-a aprins de dragoste pentru un taur. În *Cretanele* lui Euripide putem citi marele ei discurs de justificare în care aruncă întreaga vină pentru pasiunea ei monstruoasă asupra zeiței. Aici, ca și-n alte piese, o veche nedreptate și mînia zeilor sînt considerate cauza întregului dezastru. În *Hipolit* de Euripide, doica i se adresează Fedrei bolnave de dragoste (443 ș. urm.): „Kypris e de neînvins, cînd se prevale în deplina ei putere. În inima celui supus ea se strecoară dulce, dar pe cel care îi stă în cale, mîndru și trufaș, închipuie-ți cum îl ia în stăpînire și cum îl zguduie.“ Și ceva mai încolo (474 ș. urm.): „... căci nu e altceva decît trufie voința ta de a fi mai puternică decît zeii. Primește dragostea cu îndrăzneală, ți-a fost hărăzită de un zeu și în inima ta suferindă schimbă spre bine suferința.“ Iată deci cum poate fi de crudă zeița a cărei esență e doar bucurie și zîmbet. La Teba Afrodita era venerată și ca Apostrophia (Pausanias 9, 16, 3), fără îndoială ca să împiedice pasiunea cu păcat. Astfel, la Roma, la „ordinul“ Cărilor Sibiline a fost organizat un cult pentru Venus Verticordia, ca să le apere pe fete și femei, dar mai ales vestalele, de poftă desfrîinate (vezi Ovidiu, *Fastele* 4, 133 ș. urm. ș. a.; Valerius Maximus 8, 15, 12; Pliniu, *Istoria Naturală* 7, 120).

Și dacă pasiunea cu care Afrodita le ia pe femei prin surprindere sfîrșește adesea în întunerice și groază, în schimb zeița dă o strălucire aparte dragostei venale a baiaderelor, căci și aceasta îi aparține tot ei. Pindar (*Fragmenta* 122) a scris un cînt pentru Xenofon din Corint, care, ca mulțumire pentru victoria sa olimpică, i-a dăruit zeiței o întreagă ceată de asemenea fete: „Voi, ospitaliere fete, servitoare ale lui Peitho în bogatul Corint, voi, ce aprindeți blonde lacrimi de tîmîie și pomeniți adesea pe mama tuturor zeilor dragostei, divina Afrodita! Vouă vă

dăruiește nevinovăția de a savura în perne moi delicatele flori ale pasiunii. Căci unde nevoia o cere, totul e bine!“

Despre sărbătorile propriu-zise ale Afroditei știm prea puțin. Dar merită să menționăm faptul că ea, cea a cărei grație înlătură greutatea existenței printr-o clipă de strălucire, era sărbătorită la încheierea cu succes a unor întreprinderi de seamă (vezi Xenofon, *Hellenicele* 5, 4, 4; Plutarh, *Viețile paralele*: Cimon și Lucullus 1; *Non posse suaviter vivi secundum Epicurum* 12). Cu Afrodisiile se încheia și sărbătoarea lui Poseidon de la Egina, sărbătoare pe care legenda o puneă în legătură cu întoarcerea grecilor de la Troia (vezi Plutarh, *Quaestiones Graecae* 44). Proverbiale au rămas Afrodisiile pe care navigatorii obișnuiau să le sărbătorească cu o bucurie debordantă, după întoarcerea cu bine dintr-o călătorie (vezi Plutarh, *Non posse suaviter vivi secundum Epicurum* 16; *An seni sit gerenda respublica* 4).

3

În Afrodita cea provenind din Orient recunoaștem o configurație specific grecească. Ni se înfățișează prin ea o formă de existență majoră și deosebită ca esență divină. Însemnând o realitate permanentă ce atrage tot ceea ce există în vraja exercitată de forța ei, pătrunzând cu spiritul și punându-și pecetea expresiei pe întreaga lume a elementelor și a viețuitoarelor, Afrodita reprezintă o lume — și acest lucru înseamnă pentru greci: divinitate. Și ce este această eternă structură a existenței? Este strălucirea fermecătoare și captivantă în care se prezintă toate lucrurile și întreaga lume în fața ochilor îndrăgostiți, e plăcerea apropierei și contopirii totale, a cărei vrajă face ca atingerea ființelor mărginite să fie ademenită spre prăbușirea în nemărginire. Această forță se manifestă ca divinitate autentică de la elementele naturii pînă sus, la înălțimile sublime ale spiritului.

Afrodita își împarte grațiile nu doar ființelor vii, ci și morților. Tot așa precum esența frumuseții cu care o unge pe Penelopa îi dă acesteia prospețimea tinereții (*Odiseea* 18, 192), tot astfel zeița protejează leșul lui Hector, atît de cumplit maltrat de Ahile, ungîndu-l cu divinul ei ulei de roze, apărîndu-l de slujire și ținînd zi și noapte cîinii departe de el (*Iliada* 23, 185). Puterea de

Favoarea împlinirii și înțelegerii, a forței de a învinge și de a încînta e sublimă în lumea ideilor și a cîntului. E de neuitat imaginea zeiței Cypris la Euripide: scoțînd apă din Kephisos își adie boarea dulce asupra întregului ținut, își așază coroana de roze cu parfum proaspăt în păr și „... ea dă-nțelepciunii tovarăși / Dragostea, Eroșii cei osîrdind împreună/ La orice virtute“. (*Medeea* 844 ș. urm.). Pindar își asemuie cîntul cu o muncă în grădina Afroditei și a Grațiilor (*Pythicele* 6, 1; vezi și *Paian* 6). Chiar și mai tîrziu Lucrețiu o roagă în poemul său să dăruiască cuvintelor lui „un farmec nepieritor“ (1, 28).

Înțelegem ce reprezintă Afrodita. Nu întîmplător e înconjurată de Grații în care altminteri se și oglindește într-o anume măsură. Grațiile sînt spirite ale înfloririi, încîntării și drăgălășeniei. Dar ele apar de obicei în număr mare, deci sînt, conform noțiunilor noastre, mai degrabă genii decît zeități. Afrodita în schimb e unică. Ea se deosebește clar și de Eros, pe care legenda îl prezintă drept fiul ei. Acest zeu joacă un rol semnificativ în speculațiile cosmogonice, în cult însă — unul aproape nesemnificativ. La Homer nu e menționat deloc. Acest lucru e semnificativ și important. Eros e spiritul divin al poftei și forței de procreație. Sfera de acțiune a Afroditei e însă de altă natură, mult mai amplă și mai bogată. Aici imaginea esenței și forței divine nu pornește de la cel aprins de pasiunea dragostei (ca la Eros, vezi Platon, *Symposion* 204 C), ci de la cel iubit, Afrodita nu e cea care iubește, ci frumusețea și grația surîzătoare care farmecă. Nu dorința de a impresiona e aici primordială, ci farmecul contemplării care conduce imperios la plăcerea contopirii. Misterul întregului și unității lumii Afroditei e acela că atracția nu se produce cu forța demonică cu care-și apucă prada un insensibil. Vraja vrea să se dăruiască ea însăși, drăgălășenia se înclină ea însăși spre ființa atinsă și anume cu acea galeșă sinceritate care o face cu adevărat irezistibilă. Aceasta e semnificația lui Charis care o însoțește pe Afrodita slujind-o permanent. *Charis* nu este doar o cuceritoare care pune stăpînire pe ceilalți, fără să se deschidă pe sine însăși: farmecul ei înseamnă în același timp receptivitate și ecou, „amabilitate“ în sensul favorii și capacității de a se dăru; de aceea cuvîntul înseamnă și recunoștință, iar la femeie semnifică exact acordarea a ceea ce bărbatul iubitor

dorește de la ea. Sappho numea o fată tânără, încă necoaptă pentru căsătorie, *acharis* (Plutarh, *Amatorius* 5). Astfel ia naștere armonia în care se desăvârșește sfera de acțiune a Afroditei. Legenda o numește pe fiica ei Harmonia (Hesiod, *Teogonia* 937). Ea însăși poartă la Delfi numele înrudit de Harma (Plutarh, *Amatorius* 23), nume ce face o trimitere limpede la contopirea prin dragoste. Despre Harmonia ca servitoare a Afroditei și despre activitatea ei în conflictele și împăcările celor ce se iubesc cîntă corul în *Suplicantele* lui Eschil, 1042 (vezi și nota la von Wilamowitz). Am amintit deja imaginile sculptate în lemn ale Afroditei, despre care se spune că Harmonia le-ar fi donat Tebei. În sens asemănător își desfășoară activitatea și Peitho, cea care o ajută și e și *alter ego*-ul Afroditei și care, după Sappho, ar fi și mama zeiței (*Fragmenta* 135). Poeta, care-n cînturile ei o amintește atît de des pe zeiță, se adresează într-unul din cele mai cunoscute poeme ale ei Afroditei, implorînd-o și numind-o „copila lui Zeus, cea vicleană”; și zeița vine, întreabă zîmbind ce dispoziție să-i mai dea lui Peitho și promite că ființa iubită, acum rece și indiferentă, va veni în curînd cu de la sine dorință în brațele poetei (vezi von Wilamowitz, *Sappho und Simonides*, 42 ș. urm.).

Această plăcere divină prin care cei despărțiți se caută și se contopesc plini de iubire devine acum, după ce vechiul mit despre nașterea lumii a fost de mult uitat, forța liant în cadrul unei noi imagini a universului. Astfel, pentru Empedocle tot Afrodita e aceea care nu numai că face inimile oamenilor să bată unele pentru celelalte, dar, în marile epoci ale omenirii, e capabilă să restabilească armonia și unitatea. Precum odinioară marele Uranus a îmbrățișat-o, înflăcărat de poftă, pe Geea, tot așa — spune poetul — Cerul și Pămîntul se îndreaptă, aprinși de dor, unul spre celălalt. În Danaidele (*Fragmenta* 44) lui Eschil, Afrodita însăși vorbește cu o fantastică franchise despre pofta ce-l îndeamnă pe „Cerul cel sfînt” să se apropie cu gînd nupțial de Pămînt, acesta din urmă așteptîndu-l cu dorință de mireasă; astfel ploaia cade din Cer și Pămîntul rămîne greu; din sămînța cerească acesta dă naștere la ierburi și fructe — și toate acestea sînt opera Afroditei. Versuri asemănătoare a scris și Euripide într-o tragedie pierdută (*Fragmenta* 898). Nu putem uita fru-

moasele versuri din *Pervigilium Veneris*, aparținând epocii mai târzii, în care poetul povestește despre prima nuntă ce-a sărbătorit-o Eterul, când ploaia nupțială a pătruns în pîntecele alesei sale soții (59 ș. urm.). Această zeiță a eternei minuni a iubirii e singura care poate — spune Lucrețiu la începutul poemului său didactic (1, 31 ș. urm.) — să restabilească pacea lumii. Căci rana adîncă deschisă de flăcările dragostei îl aruncă adesea pe însuși zeul războiului în brațele ei unde se odihnește neclintit, privind-o cu galeșă încîntare. Atunci de pe buzele zeiței se scurge drăgăstos rugămintea: O, dă-le alor tăi pace!

În final însă trebuie să ne mai amintim încă o dată că în uriașa ei sferă de influență, care nu e alta decît lumea însăși, există și elemente groaznice, destructive. Nici o forță nu poate dezbină și încurca atît de cumplit ca aceea a cărei operă fundamentală e stabilirea celei mai luminoase și fericite armonii; abia prin această umbră întunecată farmecul luminos al Afroditei înseamnă creație totală.

Hermes

1

„Cel mai iubitor de oameni“ dintre zei, Hermes, e un olimpian autentic. Natura lui e caracterizată de acea libertate, amploare și strălucire ce sînt specifice lumii lui Zeus. Și totuși are și însușiri ce-l singularizează în cercul copiilor lui Zeus și care, atent analizate, par să aparțină unei alte, străvechi concepții despre zei.

Dacă-l comparăm cu fratele său, Apollo, sau cu Atena sesizăm la el o anume lipsă de distincție. În epopeile homerice ea iese limpede la iveală ori de cîte ori Hermes e adus clar în prim-plan. Ca mesager al zeilor e prezentat mai întîi în *Odiseea*, nu în *Iliada*. Dar simțim că acest rol se potrivește total cu firea lui. Adevărata lui putere este abilitatea. Căci faptele sale dovedesc nu atît forță sau înțelepciune, cît mai ales rapiditate și o perfectă cunoaștere a tuturor secretelor. Abia născut, cum aflăm dintr-o amplă povestire a imnului homeric, a și realizat o faptă abilă furîndu-i vitele fratelui său și înșelîndu-l pe acesta în cel mai rafinat și nerușinat mod cu putință. Legenda lui Io ni-l prezintă ca ucigaș al acelu

Argos ce o păzea pe Io cea prefăcută într-o vacă; planul inițial fusese însă acela de a fura vaca și Hermes ar fi și făcut acest lucru dacă n-ar fi fost trădat chiar în momentul decisiv. Tot astfel ni-l prezintă și epopeea homerică. Când zeii au vrut să pună capăt brutalității cu care Ahile maltrata leșul lui Hector, s-au gândit mai întâi să-l pună pe Hermes să fure leșul (*Iliada* 24, 24). Pe fiul său, Autolykos, Hermes l-a scos în evidență comparativ cu ceilalți oameni prin arta furtului și a jurămintelor strâmbe (*Iliada* 10, 267; *Odissea* 19, 395), artă pe care și el o practica în mod deosebit. De aceea e numit adesea cel „Viclean“, cel „Înșelător“, cel „Atotpriceput“ și e considerat patronul tâlharilor și hoților și al tuturor acelor ce știu să-și creeze un avantaj prin fapte ascunse. Dar minunata sa îndemânare îl face să fie și idealul și protectorul servitorilor. Ceea ce se așteaptă de la un servitor capabil, anume să știe să întrețină focul, să taie lemne de foc, să taie și să tranșeze carnea, să toarne vin în pahare, toate vin de la Hermes, care e foarte potrivit ca servitor al zeilor olimpieni.

Într-adevăr, toate acestea nu reprezintă talente alese, chiar dacă, conform vechii concepții elene, un erou e liber să se folosească ocazional de aceste priceperi. Mai limpede însă decât toate trimiterile izolate vorbește imaginea plină de viață pe care ne-o prezintă Homer atunci când Hermes apare în persoană. Îl recunoaștem pe maestrul ocaziei potrivite, cu privirea mereu senină, niciodată în încurcătură, un zeu pe care nu-l interesează prea mult normele demnității și mândriei și care, cu toate acestea, rămîne prietenos; căci la ce-ar fi bună genialitatea de a aduce fericirea, dacă n-ar ști să câștige și sufletele. În băătălia zeilor din cântul al 21-lea al *Iliadei* șmecherul Hermes e cel ce pune punctul final. După ce s-au ciocnit Ares și Atena și Apollo a refuzat într-un chip nobil duelul cu Poseidon, după care mai urmează ca epilog o scenă pur feminină între Hera și Artemis, Hermes îi explică zîmbind lui Leto, cu o aluzie la tratamentul aplicat de Hera lui Artemis, că nu are de gând să se lupte cu ea și că nu are nimic împotriva dacă ea dorește să se laude în cercul zeilor că l-a învins prin forță (498 ș. urm.). În cântul despre Ares și Afrodita, Apollo și Hermes apar ca spectatori și Apollo își întreabă fratele cu o solemnitate caraghioasă dacă, așa încătușat cum e, ar dori să împartă patul cu Afrodita. Atunci zeul ce cunoaște și știe să pro-

fite de orice moment favorabil răspunde cu aceeași zîmbitoare demnitate cu care a fost întrebat că ar accepta și cătușe de trei ori mai puternice și pe deasupra și prezența tuturor zeilor și zeițelor pentru plăcerea de a se afla în brațele Afroditei cea de aur (*Odissea* 8, 399 ș. urm.). Apollo, cel pe care ni-l prezintă aici poetul, e suficient de suveran pentru a nu-și dăscăli fratele cel poznaș; ba chiar se bucură că-l știe așa. Și așa ni se întîmplă și nouă cînd sîntem capabili de acea veselie superioară, am putea spune aproape frivolă, cu care un poet spiritual a creat acest cînt. Dar oricît de mult ne-ar plăcea Hermes, zeul are, după cum vedem, un caracter ce-l deosebește clar de toți ceilalți zei olimpieni.

Și tocmai prin acele însușiri care-l fac să pară ciudat în cercul din jurul lui Zeus ne amintește de zeitățile preistoriei, despre care a fost vorba în capitolul al doilea. Cronos și Prometeu sînt caracterizați drept „vicleni“. Îndemînarea, rapiditatea și înșelătoria sînt talentele cu ajutorul cărora și-au dus la capăt marile lor fapte. Și cît de mult seamănă Hermes cu Perseu, cu a cărui imagine am încheiat în capitolul amintit scurta privire de ansamblu asupra străvechilor concepții! Ambii au încălțări înaripate și coiful fermecat ce-i face invizibili, ambii se folosesc de sabia în formă de seceră, de care, conform legendei, se folosisc și bătrînul Cronos. Și dacă nu încălțările înaripate, cel puțin coiful fermecat reprezintă un element magic. El poartă numele de „coiful lui Hades“ și-n *Iliada* se folosește o dată de el chiar Atena. Dar pentru Hermes coiful e caracteristic și ne dă o indicație asupra elementului magic al activității sale. Magia, care în concepția preistorică a jucat un rol însemnat, a fost depășită în concepția homerică, excepție făcînd cîteva rămășițe. Puținele elemente magice care au mai rămas sînt legate aproape toate de făptura lui Hermes, care, nu întîmplător, a fost considerat în vremuri mai tîrzii drept mare vrăjitor și patron al magiei. În *Odissea* îi indică lui Odiseu iarba magică cu care s-o contracareze pe Circe. Tot el posedă nuiua fermecată cu care-i poate adormi și trezi pe oameni. Așa cum el însuși poate să se facă nevăzut cu ajutorul coifului lui Hades ori de cîte ori dorește, tot așa fiul său, Autolykos, are darul fermecat de a transforma și a face totul de nerecunoscut. Întreaga esență și apariție a lui Hermes stă sub semnul vrăjii, chiar dacă

aceasta, cum vom demonstra în curînd, a căpătat în lumea olim-piană o nouă semnificație, mult mai spirituală.

Caracterul preistoric al esenței lui Hermes reiese încă din numele său, care ne trimite la o formă străveche de cult. Monumentul său în formă de coloană se înălța pe o grămadă de pietre ridicată la marginea drumului, unde fiecare trecător obișnuia să arunce, plin de pietate, cîte o piatră. De aici îi vine însuși numele, căci nu există nici o îndoială că Hermes înseamnă „cel de pe grămada de pietre“. Pentru această coloană de piatră a lui Hermes este caracteristic, pînă în vremuri tîrzii, falusul. Și acest lucru ne indică o străveche formă de reprezentare. Forța de procreație nu este nicidecum, după cum vom mai vedea, trăsătura esențială a lui Hermes. Dar cunoaștem semnificația falică din cercul Titanilor unde corespunde unui mod masiv de reprezentare a epocii preistorice.

Și așa se pare că figura lui Hermes poate fi urmărită mult înapoi, în negura vremilor, pînă în epoca ale cărei forme de gîndire și concepții au fost depășite de noua spiritualitate. Dar cît de mare e deosebirea între ceea ce bănuim că ar fi caracterizat epoca preistorică și Hermes, așa cum apare el la Homer, cu toată strălucirea și opulența sa inepuizabilă!

2

Care este ideea de bază a imaginii lui Hermes?

În privința domeniilor existenței în care se presupune că și-ar fi desfășurat activitatea Hermes, s-a considerat cînd un domeniu cînd altul ca fiindu-i specific zeului și s-a încercat o prezentare în plan temporal a evoluției esenței și activității lui pînă la obținerea acelei imagini a zeului, așa cum ne e bine cunoscută. În știința religiilor e stabilit ca indiscutabil faptul că făptura unui zeu, excepție făcînd forța miraculoasă cu care realizează totul, nu reprezintă o unitate judicioasă și necesară, deci nu s-a putut înfățișa imaginației și privirii oamenilor dintr-o dată ca un întreg, ci trebuie să fi fost îmbogățită și amplificată cu noi trăsături, în măsura în care circumstanțele vieții celor ce-l venerau se modificau și nevoile lor creșteau. Această ipoteză presupune o ciudată lipsă de esență a imaginilor despre zei și ar trebui de fapt să fie

contrazisă chiar și numai printr-o singură privire asupra oricăruia dintre zeii greci. În cazul lui Hermes, insuficiența acestei ipoteze devine foarte limpede. E ca și cum zeul cel mai mobil s-ar sustrage permanent unei asemenea analize grosolane. Am putea încerca să începem istoria activității lui Hermes cu participarea sa la viața turmelor și păstorilor sau am putea vedea începutul în activitatea sa fertilizatoare sau în legătura sa cu morții. Căci activitatea și-a desfășurat-o în toate aceste domenii. Desigur că nu e unicul reprezentant al acestor sfere de activitate, ci sînt și alți zei care îi stau alături. Dar el își desfășoară activitatea într-un mod deosebit. Și acest mod al său de a acționa e atît de propriu și de evident, revine cu o asemenea statornicie în toate sferile activității sale, încît ajunge să-l fi descoperit o singură dată, spre a nu te mai îndoii de esența sa. O dată cu această constatare s-au conturat și unitatea activității și semnificația fapturii sale. Orice altceva ar face și orice ar adăuga sferei sale de acțiune, în toate se afirmă aceeași idee, și aceeași idee e Hermes.

Toți zeii sînt rugați să dăruiască oamenilor „bogății“, zeii sînt apreciați ca „cei ce dăruiesc binele“ (*dotes eao*), de exemplu, *Odissea* 8, 323; Lucian, *Prometeu sau Caucazul* 18). În ceea ce-l privește pe Hermes această laudă e folosită cu deosebire (vezi *Odissea* 8, 355; Homer, *Imnuri* 29, 8). Căci e cel mai „iubitor de oameni și cel mai darnic dintre zei“ (Aristofan, *Pax*, 394). Dar cum face Hermes daruri? Ca să înțelegem acest lucru trebuie să ne amintim doar nuiua lui fermecată, după care e numit la Homer *chrysorhapis*: „apoi sînt gata / Să-ți dau nuiua minunată a fericirii și averii: / Ea-i aurită, cu trei frunze și-o să te scape de primejdii“ (Homer, *Imnul către Hermes* 521). De la el vine și *cîștigul*, cel calculat cu inteligență precum și cel complet neașteptat, dar mai ales cel din urmă. Acest lucru e reprezentativ pentru Hermes. Cel ce descoperă un obiect valoros la marginea drumului, cel căruia-i rîde pe neașteptate norocul, acela se gîndește la Hermes. Astfel, după cum se știe, orice obiect considerat „găsit“ e numit dar al lui Hermes (*hermaion*), iar dictonul despre setea de cîștig spune „împărăția lui Hermes“ (*koinos Hermes*). Desigur că de multe ori oamenii trebuie să se ostenească înainte de a primi darul acestui zeu, însă în cele din urmă au parte de fiecare dată de o descoperire norocoasă. Astfel corul Eumenidelor lui Eschil

(945) cere pentru construcția unor noi galerii de mină binecuvîntarea lui Hermes. Lui îi încredințează negustorul secretele sale, de la Hermes vine arta socotelilor iscusite, dar și ocazia favorabilă, fără de care orice îndemînare e lipsită de succes. Ca un autentic zeu al comerțului în reprezentările artelor plastice de mai târziu, poartă, după cum se știe, o pungă plină în mînă.

În prim-plan însă se află la el clipa favorabilă și valorificarea ei cu succes, așa încît hoții se pot considera protejații lui deosebiți. „Ca astfel în orice neastîmpăr, / Demon prielnic și veșnic să fie / Tuturor hoților, / Care folosul și-l caută. / Face de toate cu artă isteată.” (Goethe, *Faust II*)

Încă de sugar s-a dovedit un maestru al artei furtului pricepîndu-se să-i răpească vitele fratelui său Apollo și să-i înșele pe urmăritori. Aceste fapte sînt relatate amplu de imnul homeric (vezi și Sofocle, *Ichneutai* și despre aceasta și Reinhardt, *Sofocle* 240 ș. urm.). Ba se spune chiar că i-ar fi furat lui Apollo, tocmai în momentul cînd acesta-l amenința pentru că furase, arcul și tolba cu săgeți (vezi Horațiu, *Carmina* 1, 10, 11 după Alceu). Fragmente asemănătoare, precum acela pe care l-a preluat și Goethe în versurile mai sus menționate, au fost adăugate mult mai târziu. Imnul nu face economie de epitete care să laude dibăcia, șiretenia și înșelătoria lui Hermes. Le regăsim în parte și în cultul zeului. Poate că dintre ele face parte și denumirea homerică de *eriounes* sau *eriounos*, care, cel puțin în vremurile vechi, a fost concepută la început cu această semnificație. În epopeea homerică e considerat drept un maestru al hoților; am menționat anterior (p. 112) un fragment din *Iliada* în care zeii vor să-l pună să fure leșul lui Hector. În acest mod l-a eliberat odinioară și pe Ares din captivitate (vezi *Iliada* 5, 390). L-am amintit și pe fiul său, Autolykos, tîlharul; orice atingea acesta cu mîinile devenea nevăzut (vezi Hesiod, *Fragmenta* 112 Rz.). Despre pungășia celui alt fiu al său, Myrtilos, vom aminti mai târziu. În imnul homeric Apollo îi spune micului Hermes că-l crede în stare să fi intrat de mai multe ori noaptea pe furiș în case bogate și să fi trebăluit pe acolo pe tăcute, așa încît proprietarul a devenit pe negîndite cerșetor (282 ș. urm.). Astfel, Hermes e cu adevărat patronul tuturor furturilor, indiferent dacă autorii lor sînt eroi în stil mare sau niște bieți sărăntoci. „Stăpîn al celor ce-și fac

afacerile în întuneric“ e numit în tragedia *Rhesos* a lui Euripide. Ca „tovarăș al hoților“ e menționat de Hipponax (*Fragmenta* 1) și-n imnul homeric acționează el însuși „precum hoții în noaptea cea neagră“ (66). De la el se poate învăța, dacă nevoia o cere, să juri strîmb păstrînd cea mai convingătoare figură; căci el însuși, pe cînd era doar un băiețandru, a jurat fals în fața fratelui său Apollo, ca să scape de bănuiala de a-i fi furat vitele (Homer, *Imnuri* 274). Și astfel, se spune despre Autolykos că, în chip de protejat al lui Hermes, i-a întrecut pe toți oamenii în arta furtului și a sperjurului (vezi mai sus p. 112).

Acesta este deci darul lui Hermes, „binele“ pe care-l dă el. Mai mulți zei sînt numiți explicit „dătători de bucurie“ (*charidotes*), de exemplu, Dionysos și Afrodita. Și Hermes poartă acest epitet. Ce trebuie să ne imaginăm însă prin această „bucurie“ ne arată sărbătoarea lui Hermes Charidotes din Samos: acolo erau permise furtul și tîlhăria (vezi Plutarh, *Quaestiones Graecae* 55). Dar el nu sprijină doar pungășia evidentă, ci și orice prefăcătorie și viclenie, precum și mult criticatele talente ale femeii, cărora le cade pradă pînă și un bărbat inteligent. Cînd zeii au înzestrat și au împodobit femeia ce avea să aducă omenirea la pierzanie, Hermes a fost cel ce i-a pus la suflet „minciunile, cuvintele ademenitoare și gîndurile viclene“ (Hesiod, *Munci și zile* 77 ș. urm.). Darul lui Hermes este tot ceea ce le revine oamenilor pe calea norocului, a lipsei de răspundere. El este zeul cîștigului facil și fără risc. Dar cu aceasta am ajuns și la reversul medaliei: a cîștiga și a pierde formează un întreg. Dacă, pe negîndite, cineva devine bogat, tot pe negîndite altcineva ajunge cerșetor. Misteriosul zeu ce-i conduce pe nevoiași deodată în fața unei comori face tot atît de rapid să dispară bogăția.

3

Hermes e și prietenul turmelor și donatorul de fertilitate. Dar nu în modul în care o fac alți zei. La o privire mai atentă el se dovedește a fi cel pe care-l cunoaștem deja.

„Nici un zeu nu se îngrijește așa mult ca el de turme și înmulțirea lor“ — spune Pausanias 2, 3, 4. Ne stau la dispoziție numeroase mărturii ale acestui fapt. În imnul homeric i se

atribuie în mod expres paza turmelor (497, 567). În Itaca păstorii aduc jertfe Nimfelor și lui Hermes (*Odissea* 14, 435; scoliile de la acest paragraf fac trimitere la versuri ale iambografului Simonide [*Fragmenta* 18] care menționează că poporul păstorilor se află sub stăpânirea Nimfelor și a lui Hermes). Semnificativă este legătura sa cu Hecate așa cum e redată la Hesiod, în imnul dedicat acestei zeițe: împreună cu Hermes, se spune în acest imn, Hecate are puterea de a înmulți vitele din grajduri; ea înmulțește sau scade după bunul ei plac numărul animalelor din cirezile de vite, din turmele de capre și de oi (*Teogonia* 444 ș. urm.). *Iliada* povestește despre Forbas care avea turme bogate de oi, pentru că dintre toți troienii Hermes îl iubea cel mai mult și l-a binecuvîntat cu avere (14, 490 ș. urm.). De la bogăția de turme de oi își are numele și iubita lui Hermes, Polymele; ea i-a dăruit un fiu, pe Eudoros, al cărui nume amintește de Hermes însuși, „binefăcătorul“ (*Iliada* 16, 197 ș. urm.). Descoperirea cavalului îi e atribuită lui Hermes încă din imnul homeric (511). O serie de epitete ce apar și-n cultul zeului îl caracterizează drept păstor și zeu al turmelor. Imaginile de pe vase ni-l prezintă mîinînd o turmă. Renumită e imaginea lui Hermes Kriophoros care poartă un berbec pe umeri. Așa era prezentat și-n templul orașului Tanagra de către sculptorul Calamis. Legenda povestește că o dată a înlăturat o molimă mergînd cu un berbec în spinare în jurul zidurilor orașului; același lucru îl făcea la sărbătoarea lui Hermes cel mai frumos dintre efebi (vezi Pausanias 9, 22, 1).

În ce constă oare favoarea pe care păstorul o așteaptă de la Hermes? În ce chip are grijă zeul de turme? Nu-i nici o îndoială că el e conducătorul turmelor. Acest lucru iese limpede la iveală în versurile din *Eumenidele* lui Eschil interpretate de von Wilamowitz (*Aischylos, Interpretationen* 179). Apollo îl trimite pe protejatul său, Oreste, la Atena și-n clipa cînd acesta trebuie să părăsească sanctuarul său de la Delfi, zeul îl roagă pe fratele său Hermes să-l „păzească“, să-l conducă și să-i fie un bun păstor. În schimb pe îngrozitoarele zeițe ale răzbunării le alungă din templu cu amenințări, spunîndu-le să plece „nepăstorite de vreun păstor“, căci de o asemenea „turmă“ nu are grijă nici un zeu. Deci Hermes e spiritul cel bun care scoate dimineța animalele turmelor din țarcuri și le păstorește cu credință.

Dar aceste gesturi prietenoase sînt și aici doar o latură a activității sale. Călăuza poate să și inducă în eroare, cel ce păzește poate să facă dispărută și pierdută cea mai prețioasă avere. Nici una dintre faptele sale nu a fost povestită atît de des și cu o asemenea plăcere de a savura uneltirea acestui șarlatan, ca episodul furtului vitelor lui Apollo, ale căror urme de copite Hermes le-a răsucit cu atîta îndemînare încît următorul lui a rămas perplex. Îl recunoaștem aici din nou pe cel ce acționează în secret, pe cel ce te ajută să găsești, dar și să pierzi. Și abia așa îl înțelegem și-n rolul său de a înmulți turmele. El nu e zeu al procreației și fertilității în sensul propriu al cuvîntului. Efectele activității sale pot fi într-adevăr acestea, în esența lui însă zeul e de o cu totul altă natură. Peste tot se confirmă că lumea celorlalte forțe e și lumea lui, dar că se află mereu sub semnul lui deosebit, anume acela al călăuzirii pricepute și al cîștigului neașteptat. Înmulțirea miraculos de rapidă a animalelor turmelor este ceea ce face în mod efectiv, un gest prin care poate simula caracterul unui zeu al fertilității. Dar el se trădează destul de repede, căci acțiunea sa își are un revers îngrijorător în diminuarea la fel de rapidă a numărului animalelor. Păstorii din văile munților îl cunosc și ca pe un pericolos aducător de prejudicii (Homer, *Imnuri* 286). În imnul mai sus amintit din *Teogonia* lui Hesiod apare ca tovarăș al zeiței Hecate, care împreună cu el înmulțește vitele în grajduri și care, după bunul ei plac, sporește sau reduce numărul animalelor din cirezile de vite, din turmele de capre și de oi.

4

Lui Hermes îi e familiară și lumea iubirii și din nou întîlnim și aici același ștregar pe care l-am cunoscut în alte domenii. Dacă am interpreta erotica lui Hermes ca pe cea a zeilor propriu-ziși ai iubirii, ar însemna că-l înțelegem complet greșit. Căci și lumea iubirii are de-a face cu norocul, ba chiar se poate împlini total într-un moment favorabil, printr-o înșfăcare norocoasă sau printr-o ștregărie — și aceasta e lumea lui Hermes. Așa l-a prezentat Homer, cu o măiestrie demnă de admirație, în renumitul cînt despre Ares și Afrodita. El nu găsește atît de penibilă situația încătușatului și batjocoritului Ares, încît să nu fie gata să accepte

o umilire de trei ori mai rea doar pentru plăcerea de a se afla în brațele Afroditei cea de aur (*Odissea*, 8, 339 ș. urm.). Aceasta este plăcerea dragostei ca „descoperire“, ca „furt“ (cf. *furtum* la poeții latini și considerațiile instructive ale lui W. Jaeger în *Hermes*, 1915). Oamenii simpli din Atica venerau un zeu Tychon în care, prin nume, recunoaștem un spirit al „norocului“ (despre el vezi Herter, *De dis Atticis Priapi similibus*, Teză de doctorat, Bonn, 1926). Activitatea sa se întindea probabil atît cît îi arăta și numele, dar un rol deosebit juca acest „țintaș“ în sfera eroticului. Astfel a fost considerat egalul lui Priap și încadrat în cercul Afroditei. Dar și Hermes poartă numele de Tychon și numele i se potrivește cu deosebire.

În imnul homeric închinat Afroditei e prezentat ca fericit amant al Nimfelor (262). În *Iliada* mama lui Eudoros povestește cum a zărit-o și a îmbrățișat-o pe negîndite pe cea mai frumoasă dintre ele: Hermes a văzut-o în hora fetelor din jurul zeiței Artemis, s-a îndrăgostit de ea și s-a aflat în curînd în iatacul acesteia (16, 179 ș. urm.). Fiul lui Hermes e Mirtylos, acel conducător de car, care, de dragul unei nopți de dragoste, a comis ștrengăria de a înfige în osia carului cepuri de ceară, ceea ce, în întrecere, a dus la moartea stăpînului său, Oinomaos. Mormîntul său se afla la Pheneos în Arcadia în spatele templului lui Hermes și în fiecare an, noaptea, i se aduceau jertfe (vezi Pausanias 8, 14, 11). Pe insula Eubeea Hermes purta și porecla de Epithalamites, de la încăperile nuptiale. Adesea îl aflăm alături de Afrodita. Ierburile și leacurile, de la care se aștepta să-i facă pe copii sănătoși și frumoși, îi purtau numele. Să ne amintim aici că vechile coloane ale lui Hermes sînt toate construite ithyalic. Ba la Kyllene în Elida era venerat chiar un zeu, Phallos, care, precum coloana lui Hermes, era înălțat cu chip de Hermes pe un postament de piatră (Pausanias 6, 26, 5).

Dar orice-ar fi crezut acea preistorie din care datează asemenea obiecte de cult, în noua religie, de care ne ocupăm aici, Hermes nu e un zeu al procreației și fertilității, chiar dacă la prima vedere ne poate apărea în această ipostază, căci activitatea sa minunată duce adesea la reunirea din dragoste și la nașterea de copii. Și totuși esența activității sale rămîne acea însoțire miraculoasă, acea călăuzire spre cîștigul minunat. El răpește femeia fru-

moasă din grupul de dansatoare și o călăuzește, oricît de lung și periculos ar fi drumul, pînă la iubit. Astfel a condus-o odinioară pe Afrodita în brațele lui Anchise (vezi Homer, *Imnul către Afrodita* 117 ș. urm.). În imagini ale artelor plastice îl vedem adesea călăuzind trei tinere zeițe sau însoțind cele trei zeițe la arbitrul de frumusețe.

Dar și aici există un revers al medaliei. Așa cum conduce misterios și pe furiș spre locul împlinirii în dragoste, tot așa îl însoțește grijuliu pe cel ce vrea să se despartă. Pe o tavă de la Corneto (cf. Buschor, *Griechische Vasenmalerei*, imaginea 124) vedem un bărbat tînăr părăsindu-și iubita — să fie oare Teseu care pleacă pe furiș de lîngă Ariadna? — și Hermes îl călăuzește cu multă grijă.

5

Și astfel și acel Hermes căruia îi sînt încredințați morții e o călăuză. Doar l-a condus și pe Heracles pe tărîmul de jos atunci cînd acesta trebuia să aducă de acolo Cerberul (vezi *Odissea* 11, 626; Apollodor 2, 5, 12). Precum în imaginile artelor plastice e înfățișat conducînd Nimfele, tot așa în ultimul cînt al *Odisseei* (1 ș. urm.) însoțește sufletele pețitorilor morți, după ce le-a chemat din casă spre a le călăuzi la locul destinației lor. Acesta e Hermes Psychopompos, însoțitorul sufletelor, despre care mai tîrziu se vor povesti atîtea lucruri. La Homer apare doar o dată în acest rol; în rest, cînd morții coboară pe tărîmul de jos, nu sînt însoțiți de nimeni. Cu toate acestea nu ne putem îndoi de faptul că această imagine e străveche, căci o regăsim de nenumărate ori în cultul lui Hermes și în mituri.

Despre muribunzi se spune că-i ia Hermes (Eschil, *Choeforele*, 622). Înainte de a se sinucide aruncîndu-se în sabie, Ajax îl roagă pe „însoțitorul Hermes“ să-i pregătească culcușul pentru somnul veșnic (Sofocle, *Ajax*, 832). Sub conducerea lui miraculoasă, găsește și Oedip cel orb calea spre locul unde urma să se sfîrșească (Sofocle, *Oedip la Colonos*, 1547). Acea femeie de pe insula Ceos, care a vrut să se sinucidă în prezența lui Pompei, a făcut, înainte de a sorbi din paharul cu otravă, o donație pentru Hermes, rugîndu-se ca el s-o călăuzească blînd într-o regiune

prietenoașă a tărîmului de jos. (Valerius Maximus 2, 6, 8). Despre această legătură cu morții vorbesc și coloanele lui Hermes înălțate pe morminte (vezi Cicero, *De legibus* 2, 65).

Și-n această întunecată sferă activitatea sa e îndreptată în două direcții: el nu călăuzește numai în jos ci și în sus. Astfel, în imnul închinat zeiței Demeter, el o conduce pe Persefona înapoi în împărăția morților. În *Perșii* lui Eschil e conjurat alături de zeița pământului și de stăpînitorul morților să readucă la lumină spiritul marelui rege (629). Într-o cunoscută imagine a vasului descoperit la Jena Hermes stă cu bagheta înălțată în fața gurii unui vas enorm, înfipt în pămînt, din care ies suflete înaripate. În ultima zi a Anthesteriilor care, ca sărbătoare a tuturor morților, îi cinsteau pe morții reîntorși însoțindu-le plecarea cu discursuri festive, jertfe erau aduse doar acelui Hermes de pe tărîmul de jos (H. Chthonios). Cea mai frumoasă și emoționantă reprezentare a însoțitorului funerar Hermes ne-o oferă maestrul basoreliefului ce-l înfățișează pe Orfeu: el o conduce pe Eurydice cea eliberată din împărăția umbrelor și fiindcă Orfeu tocmai întoarce capul spre ea, el o apucă blînd de mîna spre a o conduce înapoi în întuneric. Pe Protesilaos cel mort, care se prăpădea și dincolo, pe tărîmul de jos, de dragoste pentru soția sa, Laodameia, l-a condus fie și numai pentru cîteva ceasuri înapoi în casa lui, așa cum aflăm din piesa *Protesilaos* a lui Euripide, din păcate pierdută (Apollodor, *Epitome* 3, 30, Hyginus, *Fabulae* 103, 104).

6

Hermes care prin epitetul semnificativ Chthonios e pus adesea în relație cu lumea subpămînteană poate fi considerat adesea zeul propriu-zis al morții. Dar el se remarcă întotdeauna ca însoțitor și astfel e și aici același pe care-l cunoaștem din celelalte domenii ale activității sale. Adevărata esență a zeului se revelează în favoarea pe care o acordă însoțindu-i pe oameni.

El e stăpînul drumurilor. Pe marginile drumurilor se aflau grămezile de pietre (*hermaion*) de la care îi vine și numele. Trecătorii aruncau cîte o piatră în aceste grămezi (vezi Cornutus 16, p. 24; *Antologia lui Planudes* 4, 254). Oricare ar fi fost semnificația acestor grămezi în vremurile vechi, cert e că ele le indicau drumeților calea cea dreaptă (vezi *Antologia lui Planudes* 4, 254). De o asemenea „grămadă a lui Hermes“ pomenește și

Odiseea (16, 471), ea se află deasupra orașului. Grămada de pietre servea drept postament pentru cunoscutele coloane patrulete cu cap de om, înfățișându-l pe zeu, acele „herme“ (vezi Babrios 48), care oricum trebuiau să aibă un soclu. Și hermele se aflau cu deosebire la marginea drumurilor, la intrările în orașe și în case, la marginile piețelor și la granițele ținuturilor. O serie de epitete îl cinstesc pe Hermes ca zeu al drumurilor și al intrărilor, precum și în calitate de călăuză și îndrumător. El e cel ce-i ocrotește-n mod firesc pe drumeți, printre care se numără și negustorii. În imagini mai vechi apare el însuși ca drumeț cu o pălărie de voiaj. Mersul său e mereu grăbit, uneori zeul pare să zboare. Rapiditatea mersului îi e caracteristică, lucru pe care-l marchează de altfel și aripile de la pălăria sa de voiaj. El posedă sandalele „de aur“, „care-l poartă pe apele mării / Și pe uscatul întins fără margini, întocmai ca vîntul“ (*Iliada* 24, 340). Aceasta e o imagine potrivită a naturii zeului.

Ciudatul tovarăș e prezent mereu, în fața unei intrări sau atunci cînd cineva pornește la drum lung. Legenda povestește despre el că l-a luat în primire pe pruncul Dionysos, imediat după naștere, spre a-l duce la doicile sale (vezi Apollodor 3, 28; Apollonios din Rodos 4, 1135) — scenă ce constituie un motiv frecvent în artele plastice. Pe tronul din templul de la Amyklai era reprezentat Hermes conducîndu-l pe tînărul Dionysos în cer (Pausanias 3, 18, 11). E prezent și la înălțarea Persefonei. În imaginea de pe un vas, reproducă în anuarul Institutului de Arheologie pe 1892 (*Buletinul* 166), Persefona se înalță încet din pămînt, cu privirea îndreptată spre Hermes, care o așteaptă. Faptul că se ivește pe neașteptate e o trăsătură autentică a naturii sale. La începutul *Eumenidelor* lui Eschil (vezi von Wilamowitz, *Aischylos, Interpretationen*, p. 179), Hermes apare brusc, fără să-și fi anunțat în vreun fel sosirea, spre a-l conduce pe Oreste care, părăsind templul lui Apollo, trebuie să treacă printre zeițele adormite ale răzbunării și să ajungă la Atena. În imnul homeric, după ștrengăria comisă, se întoarce nevăzut de nimeni și pătrunde, ca o boare, în încăpere prin gaura cheii (146). Sosirea, prezența sa au ceva fantomatic. Cînd într-o adunare tac toți deodată se spune de obicei: „A intrat Hermes“ (Plutarh, *De garrulitate* 2). Starea ciudată pe care o trăim în asemenea momente ne e bine cunoscută, căci noi înșine spunem într-o astfel de ocazie că s-a lăsat tăcerea de parcă ar trece un înger prin cameră. E ca și cum s-ar pune în mișcare toate misterele nopții, chiar și atunci cînd e ziua.

Iar Hermes e cu adevărat un *spirit al nopții*.

Elementul nocturn ce-l caracterizează e trădat și de coiful lui Hades cu care se poate face nevăzut. Tot noaptea reușește lovitura de maestru cu furtul vitelor, glorie de care e plin întregul imn homeric. Apollo îl crede capabil pe fratele mai tânăr să intre noaptea pe furiș în case bogate și să trebăluiască înăuntru pe tăcute (Homer, *Imnuri* 282 ș. urm.). În imn Hermes e numit „iscoală a nopții“ (15 *nyktos opopeter*), după cum alteori e numit „iscoală cea bună“ (*euskopos*, *Iliada* 24, 24; *Odissea* 1, 38). Pe câmpul de luptă era bine știut cât e de greu pentru cineva „care s-ar prinde să meargă pe noaptea cea tainică singur spre a iscodi...“ (*Iliada* 10, 40). Din acest cerc de idei și întâmplări pare să facă parte și povestirea despre țăranul Battos care lucra noaptea și care i-a promis zeului că nu va sufla o vorbă despre furtul vitelor; când țăranul a divulgat totuși secretul, Hermes l-a prefăcut într-o piatră. Locul unde s-a întâmplat această prefacere a fost numit, după Antonius Liberalis 23 „turnul lui Battos“ (*Battou skopiai*), piatra însăși în care a fost prefăcut Battos a fost numită, după Ovidiu (*Metamorfaze* 2, 687 ș. urm.) „Indicatorul“ (index). Activitatea nocturnă a lui Hermes e venerată de feaci, care-i aduc seara, înainte de a merge să se culce, ultima ofrandă (*Odissea* 7, 138). Cu vergeaua sa fermecată îi adoarme pe cei treji și îi trezește pe cei adormiți (*Iliada* 24, 343). Astfel, ca însoțitor al lui Priam, coboară asupra paznicilor greci, ocupați cu cina, un somn miraculos (*Iliada* 24, 445). „Voia bună, dragostea și somnul dulce“ sînt plăcerile pe care le răspîndesc acordurile muzicii lui (Homer, *Imnuri* 448 ș. urm.) și el însuși e numit „conducător de vite“ (*op. cit.* 14), de aceea după un vis semnificativ gîndurile se îndreaptă plin de respect către el (vezi Apollonios din Rodos 4, 1731 și Scoliile).

7

Noaptea demonică poate însemna o pavăză binevoitoare sau o derută periculoasă.

Însoțirea miraculoasă prin noapte n-a fost nicicînd redată mai frumos și mai autentic decît în povestirea homerică despre călătoria nocturnă a lui Priam. Bătrînul rege vrea să aibă îndrăzneala îngrozitoare de a merge în persoană în tabăra dușmanilor și de a se arunca, cerînd îndurare, la picioarele celui mai neînduplecat dintre ei, Ahile, care maltratează zilnic leșul fiului cel mai

iubit al lui Priam, Hector. Atunci Zeus i-l trimite pe Hermes ca însoțitor. „Fiul meu, Hermes“, i se adresează Zeus (*Iliada* 24, 334). „Tu care mai mult decât alții te bucuri / Să însoțești pe un om și ruga i-ascuți după voie, / Du-te și fii călăuzul lui Priam spre-ahei la corăbii, / Astfel ca nimenea dintre danai să nu prindă de veste, / Nici să mi-l vadă pe el pînă nu va sosi la Ahile.“ Hermes se supune imediat și-i acordă regelui demn de mîlă sprijinul său divin; dar o face așa cum obișnuiesc să ajute zeii homerici: nu se întîmplă nici o minune, ci pur și simplu intervine în mod aparent natural o împrejurare norocoasă la care bătrînul nici măcar nu îndrăznește să speră. La rîul unde carul se oprește să bea caii apă, se zărește venind pe drum un bărbat tînăr. Lui Priam i se face părul măciucă de groază și se crede pierdut. Dar străinul îi dă prietenos mîna și-i spune să nu-și facă griji. El se prezintă ca făcînd parte din suita lui Ahile și se arată gata să-l conducă pe Priam pînă la ușa stăpînului său. Ba chiar îi poate da mîhnitului tată vestea că leșul fiului său a rămas, în ciuda tuturor maltratărilor, neatins. Ce altă întîlnire ar fi putut fi mai norocoasă! Priam recunoaște bucuros mîna protectoare a zeului (374). Dar faptul că Hermes însuși i s-a alăturat sub chipul acelui bărbat tînăr îl află abia la ținta călătoriei sale, în fața ușii lui Ahile, cînd binevoitorul însoțitor dispăre din nou (460). Totul a reușit minunat. Tînărul străin sârise în car, luase el însuși în mînă hăturile și era ciudat cît de iute goneau caii. Cînd ajunseră la întăriturile taberei de nave, străinul i-a adormit pe paznici și a deschis poarta. Așa a ajuns Priam în fața locuinței lui Ahile, unde Hermes și-a dezvăluit identitatea, i-a mai dat lui Priam cîteva sfaturi și a dispărut. Ahile s-a purtat omeneste cu nefericitul rege. I-a dat înapoi leșul fiului său și i-a oferit adăpost peste noapte. Dar pericolul nu trecuse încă. Căci dacă dimineața la plecare ar fi fost recunoscut de Agamemnon și de către greci, s-ar fi sfîrșit cu el. Și din nou Hermes s-a ocupat de el. L-a trezit înainte de a se face ziuă, l-a făcut atent asupra pericolului și l-a condus, fără ca cineva să bage de seamă, afară din tabără, pînă la rîu, unde s-a și făcut nevăzut. Imediat după aceea s-au ivit zorile.

Abia aceste acțiuni nocturne, călăuzirea pe drumuri întunecoase, ne oferă adevărata măsură a legăturii lui Hermes cu spiritele morții, cu imperiul morții și zeii lui. La vreme de noapte morții hoinăreau pe drumuri, se adunau la răscruci, mormintele se aflau la marginea drumurilor; și grămezile de pietre erau înălțate adesea pe morminte.

Dar ar fi o eroare să credem că Hermes ar fi fost vreodată mai degrabă un zeu al morților decît al celor vii. Acesta e însă felul său de a fi, nu aparține nici unui domeniu anume și nu are un loc de ședere fix, ci e mereu pe drum, înapoi și încolo, alăturîndu-se deodată drumețului solitar. În această activitate a lui se manifestă ca geniu al nopții, care-i face pe oameni să cunoască nu numai neliniștea nopții, ci să trăiască, la miez de noapte, și farmecul ei. Multe dintre afirmațiile făcute de greci despre noapte ne duc involuntar cu gîndul și la Hermes. Noaptea „aparține celor fericiți“, spune Hesiod, iar drumețul nu trebuie s-o necinstească (*Munci și zile*, 729 ș. urm.). Ca „prietenă a tuturor“ e implorată în al treilea imn orfic să alunge spaimile nocturne. În imnul home-ric dedicat lui Hermes (97) e numită „protectoarea“ (*epikouros*). „Binefăcătoarea“ (*euphrone*) e numită în poezie de la Hesiod înapoi, și-n proză — începînd cu Herodot. Ea e confidenta și protectoarea îndrăgostiților. În imnul orfic deja amintit, poartă chiar ca atribut numele zeiței iubirii (*Kypris*). Copilul ei e la Hesiod (*Teogonia* 224) „Iubirea“ (*Philotes*), alături însă de celălalt copil — și acest lucru e foarte semnificativ — numit „Violență“ sau „Amăgirea“ (*Apate*), tot așa precum Hermes reunește în firea sa ambele laturi.

8

Dar miracolul, neliniștea caracteristice nopții pot apărea și ca o întunecare neașteptată sau ca un surîs ciudat pe chipul zilei. Acest mister al nopții perceput ziua, acest întuneric magic sub razele luminoase ale soarelui reprezintă sfera de acțiune a lui Hermes, a celui pe care magia l-a venerat mai tîrziu, pe bună dreptate, drept maestrul ei. Potrivit credinței populare el își face apariția prin tăcerea ciudată care întrerupe pe neașteptate cea mai vie conversație, tăcere considerată un semn al venirii lui Hermes (vezi mai sus). Această clipă stranie poate însemna vestirea unei nenorociri, o ofertă prietenoasă sau o miraculoasă împlinire favorabilă.

O asemenea împlinire petrecută pe timp de ziua redă *Odissea* prezentîndu-ne cu o autenticitate convingătoare un prieten misterios al drumeților solitari. Odiseu plecase singur să-și caute tovarășii rămași în casa lui Circe. Necunoscînd locurile, mergea de-a lungul văilor — cînd, iată că în apropiere de casa lui Circe, i-a ieșit

în întâmpinare cine oare altul decît Hermes, sub chipul unui bărbat tînăr (*Odiseea* 10, 277). De la acesta Odiseu a aflat cît de periculoasă e întreprinderea la care a pornit: în casa aceea locuiește o vrăjitoare, i-a spus bărbatul cel tînăr, care i-a transformat deja pe tovarășii săi și care acum îl face și pe el prizonier; ar exista însă o cale de-a o înfrînge pe această femeie înspăimîntătoare și anume dacă el ar poseda iarba vrăjită pe care are să i-o dezgroape aici din pămînt. Abia apoi Odiseu a putut să bată fără teamă la poarta cea misterioasă. — Așa se manifestă Hermes în mijlocul celei mai sălbatice singurătăți. Simțim ciudata nedeșlușire a acestei atmosfere și ne gîndim, deși lucrurile se petrec ziua, la nesiguranța nopții, nesiguranță ce se poate transforma brusc, prin intermediul unei prezențe binefăcătoare, în siguranță și fericire profundă.

Noaptea e o lume în sine. Abia prin ea înțelegem în totalitate acel domeniu al cărui zeu e Hermes.

9

Cel ce e treaz noaptea afară, în mijlocul naturii, sau cel ce pășește la ceas de noapte pe străzi pustii percepe lumea altfel decît o face ziua. Apropierea a dispărut și o dată cu ea și depărtarea. Totul e departe și aproape totodată, putem atinge lucrurile și totuși ne dispar de sub ochi în chip misterios. Spațiul și-a pierdut dimensiunile. Se aud șoapte, zgomote și nu știm de unde vin și ce înseamnă. Și atunci ne încercăm o ciudată nesiguranță. Cea mai dulce intimitate e încărcată de surpriză, iar grozăvia incită și ademenește. Nu mai există diferențe între lucrurile fără viață și ființe, totul este însuflețit și lipsit de suflet, totul e treaz și adormit deopotrivă. Ceea ce ziua revelează și conturează pas cu pas se desprinde dintr-o dată din întuneric. Și, ca o minune, întîlnirea se produce pe neașteptate — ce să fie oare ceea ce se dezvăluie în fața noastră, o mireasă vrăjită, un duh rău sau o buturugă indiferentă? Toate obiectele îl tachinează pe drumeț, par să evoce chipuri cunoscute spre a se transforma în clipa următoare în cu totul altceva; îl sperie deodată cu înfățișări ciudate spre a-i reveni imediat cu chipul lor bine cunoscut și inofensiv.

Pretutindeni pîndesc pericole. Din gura întunecată a nopții ce se cascadează aproape de drumețul solitar se pot ivi în fiecare minut, fără vreun avertisment, un tâlhar ori o grozăvie de fantomă, ori

spiritul fără de odihnă al vreunui mort — cine știe ce s-a petrecut oare cîndva în acel loc? Poate că spiritele răutăcioase ale ceții vor să-l abată din drum, ademenindu-l în pustia locuită de groază, acolo unde duhuri rele dansează hora pe care nimeni n-o părăsește viu. Cine să-l apere pe drumet, cine să-l conducă pe drumul cel drept, să-i dea sfatul cel bun?

Însuși spiritul nopții, geniul bunătății, vrăjii, ingeniozității și profunde ei înțelepciuni. Căci noaptea e mama tuturor tainelor. Pe cei osteniți îi învelește cu mantia somnului, le ia grijile și le învăluie sufletul cu vise. De pavăza ei se bucură nu numai cel nefericit și cel hăituit, ci și istețul căruia întunericul ei încărcat de semnificații îi inspiră mii de invenții și de gesturi pline de îndemînare.

Ea-și lasă vâlul și asupra îndrăgostiților și le păzește toate gesturile tandre, toate farmecele ascunse și dezvăluite. Muzica e adevăratul limbaj al intimității ei, acea voce fermecătoare ce răsună pentru ochii închiși și-n care par să se reunească în armonie cerul și pămîntul, apropierea și depărtarea, omul și natura, prezentul și trecutul.

Dar întunericul nopții care cheamă atît de dulce la somn dă spiritului și o nouă agerime și strălucire, îl face mai clarvăzător, mai îndrăzneț, mai neînfricat. E străfulgerarea unei noi idei sau prăbușirea ei precum cea a unei stele căzătoare, o idee rară, prețioasă, ba chiar magică. Și astfel noaptea care-l poate speria și deruta pe drumetul solitar e în același timp prietena, călăuza și sfătuitoarea lui.

10

Cu această imagine nu am conturat întocmai portretul zeului Hermes, însă el are cîte ceva din toate aceste trăsături. Trebuie doar să o transformăm în echivalentul ei masculin, ceva mai îndrăzneț și obraznic, și am și obținut un spirit de tipul lui Hermes.

Căci noaptea ascunde în sine pericol și protecție, groază și liniștire, siguranță și rătăcire. Ea e caracterizată de rarități și ciudățenii, de apariții neașteptate, nelegate de un spațiu și timp anume. Pentru cei pe care-i ocrotește e o călăuză binevoitoare, îi ajută, înainte ca ei să-și dea bine seama, să descopere vreo comoară. Ea e aceeași pentru toți cei ce au nevoie de protecția ei, le oferă tuturor ajutor, le dă tuturor ocazia să-și încerce norocul.

Tot așa e și lumea lui Hermes. Ca orice lume și ea își are sfera-i înaltă și pe cea joasă. În ambele sfere importante sînt: ocazia favorabilă, momentul potrivit, norocul ce se ivește-n cale; în ambele virtuțile supreme sînt mobilitatea, iscusința, prezența de spirit, iar țelul îl reprezintă comoara strălucind pe neașteptate.

Și cît de cuprinzătoare trebuie să fi fost privirea care a măsurat această lume, cît de plin de viață ochiul care a știut să-i recunoască esența în făptura unui zeu și să distingă profunzimea demnității pînă și în ștregărie și iresponsabilitate. Lumea însuflețită și dominată de Hermes este o lume în sensul deplin al cuvîntului, adică o lume întreagă, nu o fracțiune oarecare a sumei tuturor existențelor. Toate lucrurile aparțin acestei lumi, dar ele ne apar într-o altă lumină decît în domeniile dominate de ceilalți zei. Ceea ce se întîmplă pare să vină din cer și nu obligă la nimic; ceea ce se petrece e o lovitură de maestru, e plăcere lipsită de răspundere. Cel ce-și dorește această lume a cîștigului și favoarea zeului ei, Hermes, acela trebuie să accepte și pierderea; căci cel dintîi nu e posibil fără cea din urmă.

11

În India Vedelor era venerat un zeu ale cărui însușiri ne amintesc în mod clar de Hermes. Numele lui e Pushan. Oldenberg scrie despre el: „În activitatea lui revine în mod constant o trăsătură esențială, aceea de cunoscător al drumurilor, de călăuză și îndrumător; el e cel ce apără de rătăcire și de pierderi, cel care-l aduce înapoi pe rătăcit și știe să regăsească cele pierdute. A fost considerat zeul agriculturii și al creșterii animalelor: dar el e protectorul agriculturii și al creșterii animalelor doar în măsura în care dirijează brazda trasă de plug în direcția cea dreaptă, în măsura în care, înarmat cu o nuia, păstorește vacile, pentru ca acestea să nu se rătăcească... El conduce mireasa pe drum sigur de la casa părintească spre casa soțului ei... Îi conduce și pe morți în lumea de dincolo... Cine vrea să facă o afacere îi aduce o jertfă lui Pushan... Dimineața și seara, cînd se aduc ofrandele tuturor zeilor și făpturilor de orice fel, Pushan, călăuza, își primește darul în pragul casei. El îi alungă pe cei răi din cale, lupii la fel ca și țîlharii... E curierul soarelui, pe mare, îmbarcat pe corăbii de aur, precum și în împărăția aerului. El, cunoscătorul de drumuri, ce apără de rătăcire descoperă și lucrurile pierdute și ascunse și-i

lasă pe oameni să le regăsească... Forma în care le dăruiește comori oamenilor e aceea de a-i ajuta să le găsească..." (*Religion des Veda*, ediția I, pp. 230 ș. urm.).

Toate acestea i se potrivesc cuvînt cu cuvînt și lui Hermes și la prima vedere sîntem tentați să-l considerăm pe fiecare dublura celuilalt. Dar cît de mult se deosebesc în toată asemănarea lor! Zeul indian stăpînește drumurile și pe toți cei ce merg pe ele, precum domină și tot ceea ce se întîmplă pe drumuri; iar el folosește această forță spre binele oamenilor ce-l venerază. El este deci zeul special al unui domeniu anume al acestei lumi și în acest domeniu organizează lucrurile așa cum și le doresc oamenii pașnici și onești; el îi conduce pe calea cea dreaptă și-i apără de toate pericolele. „El îi alungă pe cei răi din cale, lupii la fel ca și tîlharii.“

Hermes în schimb îi protejează pe hoți și pe tîlhari și chiar dacă îi ajută pe drumetii credincioși să treacă cu bine pe lîngă ei, hoții și tîlharii sînt foarte aproape de sufletul și firea lui. Și acest lucru înseamnă o lărgire enormă a domeniului de acțiune a zeului. Întinderea acestui domeniu nu mai e determinată de dorințele oamenilor, ci de o formă proprie întregii existențe. Putem constata astfel că acest domeniu de acțiune cuprinde binele și răul, lucruri dorite și altele deprimante, înălțimi și căderi. De la Hermes oamenii așteptau ajutor pentru a scăpa cu bine de primejdii, se spune că el a fost cel dintîi care a „curățat“ drumurile, iar grămezile de pietre par să fie o mărturie a acestui fapt (vezi Scoliile la *Odissea* 16, 471). Dar imnul homeric ce se încheie cu ideea că Hermes e „tovarășul tuturor oamenilor și zeilor“ nu uită nici celălalt aspect, adăugînd: „Aduce multe binefaceri și-n schimb pîndește neîncetat / Sub oborocul nopții spița de pămînteni cu viața scurtă“ (577).

Acest Hermes nu reprezintă o forță care, la nevoie, acordă sprijinul necesar; el este spiritul unei forme a existenței ce revine în cele mai variate împrejurări, o formă a existenței care, pe lîngă cîștig, înseamnă și pierderi, pe lîngă bunătate și bucurie răutăcioasă. Oricît de problematice ar părea din punct de vedere moral multe aspecte ale ei, ea este totuși o formă a existenței ce aparține cu toate elementele ei îndoielnice formelor esențiale ale realității vii; de aceea, conform simțirii grecești, ea se cuvine cinstită, ce-i drept nu pentru toate elementele ei izolate ci în întregul semnificației și realității ei.

Lumea lui Hermes nu e nicidecum o lume eroică. Un Odiseu sau un Diomede porniți la o întreprindere îndrăzneată pe timp de noapte o cheamă-n ajutor pe Atena și zeița vine (*Iliada* 10). Dolon însă, care pornește în aceeași noapte la o aventură asemănătoare, dar care nu se încrede în spiritul eroic ci în dibăcie, șiretenie și mai ales în noroc este recomandat în tragedia *Rhesos* a lui Euripide lui Hermes, care urmează să-l însoțească protejându-l, atât la dus cât și la întors (216 ș. urm., vezi și Sofocle, *Electra* 1395, *Filoctet* 133). De aceea, Hermes e și zeul acelei dibăcii prin care un servitor se face indispensabil stăpînului său. Odiseu, apărînd în chip de cerșetor, se laudă față de Eumeos (*Odissea* 15, 319) „Cu-ajutorul / Lui Hermes, zeul sol care podoabă / Și cinste pune-n tot ce face omul, / Nu-i nimeni să mă biruie de harnic / Cînd este vorba foc s-aprind și lemne / Uscate să despic, să-mpart la masă / Și carnea să o frig și vin din cană / Să torn cum fac cei mici slujind în casă / Pe cei mai mari.” Căci conform imnului homeric (108 ș. urm.), Hermes e cel ce a descoperit cum se aprinde focul și e venerat împreună cu zeița vetrei, Hestia, alături de care apare și în imaginile artelor plastice (vezi Homer, *Imnuri* 29, 7 ș. urm.; Pausanias 5, 11, 8; și Calimah, *Imnul către Artemis* 68 ș. urm.); zeul e considerat și un sacrificator exemplar. Nu-i de mirare deci că acest maestru al îndemînării și iuțelii a devenit el însuși servitor în Olimp, în mod deosebit slujitor și mesager al lui Zeus (vezi Eschil, *Prometeu înlănțuit* 941 ș. urm.; Aristofan, *Pacea* 180 ș. urm. și *Plutos* 1102 ș. urm.; Lucian, *Dialogurile zeilor* 24). Ca paharnic al zeilor apare încă de la Alceu și Sappho (vezi Athenaios 10, 425 D). În *Iliada* nu apare în această calitate; mesager al zeilor e aici zeița Iris și dacă Zeus îl trimite pe Hermes la Priam ca să-l conducă în siguranță pînă la destinație (*Iliada* 24, 333) o face știind de înclinația acestuia de a-i călăuzi pe oamenii care-i cer ajutorul, deci nu-l tratează drept mesager sau servitor, cum de altfel nu-i considera drept servitorii lui nici pe ceilalți zei pe care-i trimite în mod ocazional cu vreo misiune. În *Odissea* în schimb imaginea lui Hermes ca mesager al lui Zeus apare în mod curent (*Odissea* 5, 29). Dar indiferent de momentul cînd Hermes a apărut înfiia dată în această calitate,

semnificativ ni se pare faptul că e o ipostază care corespunde esenței zeului. Căci cine altul ar fi putut fi mai potrivit să fie curierul regelui zeilor decât Hermes cel ce își ia cu repeziciune zborul și apare pretutindeni în chip misterios? Printre calitățile care-i folosesc ca mesager se numără și vocea sa plină care, potrivit unei legende (vezi *Scoliile la Iliada* 5, 785), l-a ajutat să-l învingă într-o întrecere pe renumitul Stentor. Încă de la Hesiod apare ca meșter al vorbirii iscusite, ipostază în care va apărea mai târziu deseori; căci Hermes e cel ce dă glas Pandorei (*Munci și zile*, 79).

Și chiar dacă lumea lui Hermes nu-i una aleasă, ba chiar în formele ei caracteristice de prezentare e adesea primitivă, făcînd o impresie nefavorabilă, e departe însă — și acest lucru este o trăsătură autentic olimpică — de a fi vulgară și respingătoare. Deasupra acestei lumi plutesc un duh al seninătății, un zîmbet suveran ce-o străluminează, acceptîndu-i și cele mai îndrăznețe farse. Și acest zîmbet suveran ne face să înțelegem — atunci cînd simțim o dispoziție de a ne erija în judecători — cît de amplă e această lume și că nu există formă de viață care să nu fie cîndva parte a acestei lumi și să aibă nevoie de bunăvoința ei. Fiecare a trăit cîndva o aventură sau a comis într-un anume fel vreo tîlhărie și e vîndut acestor fărădelegi mai mult decât bănuiește. În aceeași măsură Hermes trebuie să fie zeul fiecăruia. Lumii lui Hermes nu-i lipsește nici sublimul. Oare profitul, de orice fel ar fi acesta, nu se află și el sub semnul norocului și al dorinței de a prăda a lui Hermes? Cîtă prefăcătorie și pungășie nu întîlnim în iubire și totuși și acestea sînt fermecătoare.

Protecția lui Hermes încarcă de farmec acțiunile oamenilor (vezi *Odiseea* 15, 319). El însuși se află adesea în compania Grațiilor. La Homer Hermes apare aureolat de acea cuceritoare frumusețe a anilor tinereții (vezi *Iliada* 24, 347; *Odiseea* 10, 278, la Lucian, *Dialogurile zeilor*, 22, se fălește adesea cu chipul lui). La sărbătoarea lui Hermes de la Tanagra cel mai frumos efeb trebuia să joace rolul zeului purtînd berbecul (Pausanias 9, 22, 1). Binecuvîntarea din *Pacea* lui Aristofan îi reunește pe Hermes, Grațiile, zeițele anotimpurilor, Afrodita și Pothos (456).

Hermes cel tînăr, frumos, iute și îndemînat, Hermes cel demn de a fi iubit și la rîndul lui îndrăgostit, acest Hermes e și

spiritul protector al întrecerilor și al gimnaziilor. La serbările sale au loc întotdeauna întreceri ale băieților și tinerilor. Nu putem trece însă cu vederea farsele răutăcioase ale zeului așa cum ies la iveală din povestirea, anterior amintită, despre fiul său, Myrtilos, conducător de care de luptă.

Esența zeului, transfigurată și înălțată spre infinit, o regăsim în cele din urmă și în muzica sa. Imnul homeric povestește cum a descoperit instrumentul cu coarde, pe care l-a cedat apoi lui Apollo. Pe Helicon puteau fi văzute imagini ale lui Apollo și Hermes disputându-și lira. (Pausanias 9, 30, 1). La Megalopolis exista un sanctuar comun al Muzelor, al lui Apollo și Hermes (Pausanias 8, 32, 2). Se spune că Hermes însuși l-a învățat pe renumitul interpret Amphion să cînte la liră (Pausanias 9, 5, 8). În imnul homeric e considerat chiar descoperitorul cavalului. Iată-l deci pe Hermes maestrul iscusinței, conducătorul turmelor, prietenul și amantul Nimfelor și Grațiilor, spiritul nopții, al somnului și viselor. Nimic nu exprimă mai bine seninătatea, misterul nocturn, farmecul și delicatețea lui Hermes decît sunetul dulce fermecător al cordelor cavalului. În imnul homeric Apollo spune despre noul instrument descoperit de Hermes (448): „Ce meșteșug, ce har te face să uiți de griji neiertătoare? / Ce drum te duce pîn' la dînsul? Pe toate trei le întrunește: / Și bucuria și iubirea, și somnul dulce — după plac!“

13

În cazul unei astfel de imagini a zeului nu are nici un sens să diferențiem între însușiri mai vechi și mai noi și să căutăm o linie de evoluție care să le lege pe unele cu celelalte. În ciuda multilateralității lor e vorba de o singură însușire și dacă mai târziu vreo trăsătură a apărut în cu totul alt chip, a fost vorba de fiecare dată de aceeași semnificație fundamentală, conturată în mod diferit. Orice-ar fi crezut oamenii în vremuri străvechi despre Hermes, cîndva o lumină strălucitoare din adîncuri trebuie să le fi fermecat atît de puternic privirea, încît au văzut o lume întreagă în zeu și pe zeu l-au văzut în lumea întreagă.

Aceasta e originea făpturii lui Hermes așa cum îl prezintă Homer și cum s-a menținut în epoci mai târzii.

Natura zeilor

Spiritul și înfățișarea lor

1

O serie de personaje strălucite s-a perindat prin fața noastră și nu putem să nu cădem pe gânduri. Cine sînt oare aceste forțe care țin în mîinile lor întreaga bogăție a lumii? Fiecare dintre zei ni s-a prezentat cu felul său propriu de a fi; dar în ce constă esența comună tuturor, esența care-i face zei? Cuvîntul „zeu“ nu e greu de rostit. Dar ce semnificație are el oare în lumea grecilor lui Homer? Întrebarea a fost pusă desigur adeseori, dar acest lucru n-a fost făcut niciodată în mod serios din simplul motiv că distanța enormă între religia vechilor greci și religia noastră n-a permis ca problema să fie tratată cu adevărat în mod serios. Dar oare această distanță n-ar trebui mai degrabă să ne incite, ba chiar să ne facă curioși la maximum? Pentru o analiză profundă însă, este desigur necesar să depășim concepția noastră iudeo-creștină despre lume și să fim capabili să acceptăm o privire asupra existenței și devenirii dintr-un cu totul alt punct de vedere. Ce poate fi însă mai interesant decît a ne întreba ce a înțeles un popor precum cel grec, în epoca sa de genială preistorie, prin noțiunea de zeități și de ce natură sînt aceste ființe asupra cărora s-a îndreptat privirea solemnă și încărcată de venerație a grecilor.

2

În ciuda celor mai mari diferențe de caracter și temperament, acești zei au cu toții aceeași natură. De aceea sînt considerați adesea o unitate opusă neamului omenesc: „Zeii“ sînt cei ce decid asupra destinului oamenilor; adesea poetul spune doar „Zeul“ sau „Zeitatea“ ca și cum în cele din urmă ar exista doar o singură forță, care, de acolo de sus, acționează asupra existenței pămîntene.

Comună le e tuturor nemurirea și sînt numiți „cei Veșnici“, cei ce au existat dintotdeauna; ceea ce nu duce însă în mod dogmatic la concluzia că nu s-au născut niciodată; căci ce ar însemna acest lucru față de incomensurabilitatea vieții lor! Cu toate acestea, grecii nu și i-au putut imagina altfel decît în cea mai înfloritoare tinerețe. Acest lucru e foarte semnificativ pentru imaginea despre zei a grecilor și e ca un simbol al ființei lor deosebite. Alte popoare n-au resimțit vreo aversiune față de imaginea unor zei bătrîni și foarte bătrîni, căci nici o altă imagine nu putea sugera mai limpede cît de multă și venerabilă înțelepciune au acești zei. Dar la greci sentimentele cele mai intime se revoltau împotriva unei asemenea reprezentări. Pentru ei bătrînețea era o stare de oboseală, sărăcie și întuneric al naturii, acea natură vie și sfîntă de care n-au putut să-și desprindă niciodată spiritul. De aceea și cea mai înaltă înțelepciune nu-și avea locul dincolo de viața autentică, ci doar în acea fază a vieții încărcată de o forță îmbucurătoare, de aceea deci, expresia cunoașterii nu o regăseau pe chipul bătrîn și retras, ci pe fruntea senină și tînără și pe buzele înfloritoare ale lui Apollo. „Nemuritori și fără de vîrstă“ — aceasta e caracteristica tuturor zeilor. În imnul homeric către Afrodita (244 ș. urm.) zeița, despărțindu-se de bărbatul muritor căruia i-a dăruit dragostea ei, deplînge faptul că *în curînd* îl va ajunge bătrînețea cea nemiloasă — și bărbatul e încă tînăr! —, acea bătrînețe „mizeră, anevoioasă și urîtă de zei“. Dacă cineva e considerat vrednic să trăiască alături de zei, atunci trebuie să primească pe lîngă nemurire și tinerețea veșnică. Așa s-a întîmplat cu „blonda Ariadne, fiica lui Minos“ pe care „Dionysos cel cu părul de aur“ a ales-o să-i fie soție (Hesiod, *Teogonia* 949). Aceeași fericire îi fusese destinată și lui Odiseu de către Calipso cea îndrăgostită; dar Odiseu era mînat de dorința de a se întoarce acasă, la nevasta cea credincioasă, deși știa că aceasta nu se putea asemui cu zeița. „Căci ea e o femeie muritoare / Iar tu ești o zeiță fără moarte / Și fără bătrînețe“ (*Odiseea* 5, 215 ș. urm.). Alături de prospețimea tinereții, imaginea zeilor mai e completată și de frumusețe. Conform concepției elene, frumusețea nu poate fi deplină fără o înălțime respectabilă a trupului. Cît de frumoase sînt Nimfele cu care se joacă Artemis, dar „stă mai presus de toate-atunci Diana / Cu capul și cu fruntea“ (*Odiseea* 6, 107). Atunci

cînd Demeter li s-a arătat pămîntenilor, s-a înălțat deodată în toate frumusețea și mărimea ei în fața privirilor înfricoșate (Homer, *Imnuri* 275 ș. urm.). Dar o teamă față de natură, încărcată de venerație, împiedică fantezia să ducă dimensiunile trupului pînă la monstruos. Zeitatea nu trebuie să apară ca uriaș sau monstru, ci cu cele mai frumoase proporții ale trupului, cu care natura și-a înzestrat cea mai ingenioasă creație. Tinerețea veșnică, frumusețea și în plus o forță și o cunoaștere ce par nesfîrșite — acestea sînt însușirile ce le fac existența fericită. De altfel, zeii și sînt numiți „cei Fericiti”. Locuința lor se află, într-o strălucire veșnică, dincolo, ea nu e atinsă niciodată de furtuni, ploii sau zăpezi; acolo-și trăiesc zilele în plăceri (*Odissea* 6, 42 ș. urm.), sus, deasupra oamenilor, ale căror nevoi și suferințe nu pot ajunge pînă la ei, în înălțimi. Să-și lase oare ei, cei Desăvîrșiți, tulburată fericirea de participarea prea serioasă la viața oamenilor și la chinurile lor? Nu numai Hefaistos dezaproabă faptul că zeii se ceartă din cauza oamenilor și se lasă tulburați în plăcerile lor; Apollo însuși consideră nedemn ca, din iubire pentru oameni, să lupte ca zeu împotriva altui zeu (*Iliada* 1, 573 ș. urm.; 21, 462 ș. urm.). Căci ce sînt acești oameni? Biete făpturi care, după o scurtă înflorire, se veștejesc și pier! (*Iliada* 21, 464). Sus, în sala zeilor, Muzele cîntă despre măreția veșnică a locuitorilor cerului, opunîndu-i mizeriei și neajutorării oamenilor pentru care nu există salvare din fața morții și nici protecție față de bătrînețe (Homer, *Imnul către Apollo* 190 ș. urm.). Astfel, zeii își dau seama de măreția lor și de legătura strînsă dintre ei abia prin contrastul pe care li-l oferă imaginea oamenilor.

Noi înșine credem în mod obișnuit că zeii sînt preocupați în permanență de existența și nevoile oamenilor și uităm să ne întrebăm ce existență duc aceștia dincolo de lumea oamenilor. Aici însă, privirea spiritului caută o lume superioară, care nu se mai preocupă de oameni, și descoperă cu încîntare viziunea perfecțiunii acestei lumi. Viziunea aceasta n-o putem păstra decît ca pe o imagine palidă și îndepărtată și totuși și așa rămîne cuceritoare. Oricît de mult zei ar dovedi un zeu olimpian în preocuparea lui pentru viața oamenilor și nevoile acestora, fiul veșniciei se va întoarce mereu la măreția strălucirii sale cerești. Acolo sus, în înălțimile eterice, nu există dureri și griji, nu există bătrînețe și

moarte. În bucuria oferită de tinerețea netrecătoare, de frumusețe și măreție, zeii pășesc prin spațiul ce-și revarsă asupra lor fulgerele eternității. Acolo se întâlnesc cu semenii lor, cu frați și surori, prieteni și iubiți și un zeu se bucură întâlnindu-l pe altul, căci strălucirea perfecțiunii încununează fiecare faptură. E drept că luarea de atitudine în sprijinul oamenilor sau popoarelor duce uneori la scene mai dure; dar discordia nu durează mult și nu trece nici o zi fără să-i reunească pe toți în plăcerile existenței divine înfîmpinate cu bucurie sărbătorească. Căci ei știu bine că toți sînt la fel de distinși, un neam unic ale cărui trăsături nobile pot fi recunoscute fără puțință de tăgadă pe chipul fiecăruia. Cu imaginea acestei unități și armonii ferice din cer, poetul își încheie în mod semnificativ primul cînt al *Iliadei*. Regii s-au învrăjbit, stăpînitorul cerului i-a promis lui Tetis să-i redea cîntea fiului ei și să-i umilească pe cei ce l-au jignit; în cer se iscă o ceartă: Hera îi face soțului ei reproșuri aspre, iar Zeus o respinge brutal. Cu o furie pe care cu greu și-o poate stăpîni, Hera tace jignită și un spirit de revoltă străbate rîndurile zeilor. Atunci se ridică fiul ei, Hefaistos, ca să facă pace. El spune că e de neconceput ca zeii să se certe din cauza oamenilor și să-și strice astfel plăcerea mesei olimpiene; toate se vor sfîrși cu bine dacă mama lui se va dovedi înțelegătoare și-i va vorbi tatălui, pentru ca acesta să nu se supere și să-i facă pe toți să simtă că puterea îi e nemărginită. Și Hera zîmbește. Primește cu plăcere paharul pe care i-l întinde fiul ei. Și pe chipurile celorlalți zei revine bucuria. Pînă seara, cînd Zeus își împarte așternutul cu soția-i totuși iubitoare, răsună rîsete și cîntece. Astfel mărețele întîmplări ale *Iliadei* încep cu o dispută a zeilor, care însă e repede aplanată, revenindu-se la veselie unanimă a lumii divine, în timp ce în lumea oamenilor încep în mod serios luptele și suferințele.

Uneori poetul ne lasă să vedem cîte ceva — ce-i drept într-o licărire trecătoare — din încăperile locuite de zei, din sălile lor de întruniri, din palatele lor așa cum le-a construit talentatul Hefaistos pe înălțimile Olimpului, împodobindu-le apoi cu aur. Dar imaginile nu ne pot oferi o concepție limpede și coerentă. Și de fapt ea nici nu e importantă; căci deși amintirea muntelui zeilor din Tesalia nu s-a șters, păstrîndu-se mereu vie prin numele zeilor „olimpieni“, totuși e răspîndită convingerea că zeii

nu locuiesc pe vreun pisc pămîntean, oricît de maiestuos s-ar înălța acesta spre nori, ci își au locuința undeva sus în cer. Nici în sanctuarele pe care oamenii le-au construit spre a-i venera, zeii nu poposesc decît pentru scurt timp. Ei coboară din eterul ceresc pe pămînt și se reîntorc în cer; acolo îi caută privirea și mîna întinsă a celui ce se roagă. „Zeus prea-nalte, slăvite de sus, din senin și din nouri!“ se roagă Agamemnon (*Iliada* 2, 412) și Telemah vorbește despre locuința lui din eter, deși-l numește „Olimpianul“ (*Odissea* 15, 523). Pentru a decide soarta luptei, părintele oamenilor și zeilor coboară din cer pe piscul muntelui Ida (*Iliada* 11, 182 ș. urm.) și tot din cer o trimite pe fiica sa Atena pe cîmpul de luptă troian (*Iliada* 17, 544 ș. urm. și 19, 350 ș. urm.).

Iată cît de sus sînt înălțați zeii deasupra existenței umane. Și totuși natura lor e înrudită îndeaproape cu cea umană. Aspectul exterior e același chiar dacă zeilor le sînt rezervate perfecțiunea și nemurirea. E drept că știu și pot face mult mai multe decît oamenii, dar împart cu aceștia aceleași înclinații și pasiuni. Nu sînt scutiți total nici de suferințe. Și ei, cei „Fericiți“, plîng adesea pierderea unor ființe iubite din rîndul oamenilor. Ba chiar pot fi atinși ei înșiși de suferință. Apollo a trebuit să suporte ani de robie sub un stăpîn pămîntean; Afrodita e rănită de lancea lui Diomede și Diona o consolează înșiruindu-i zeii care au trăit suferințe asemănătoare (*Iliada* 5, 383 ș. urm.). Pe Hera și Atena Zeus le amenință odată că le va răni cu fulgerul lui atît de puternic, încît rănilile nu li se vor vindeca nici în zece ani (*Iliada* 8, 402 ș. urm.) și nu întotdeauna Zeus se rezumă doar la amenințări (*Iliada* 15, 17 ș. urm.). Și, în sfîrșit, înrudirea firească între muritori și nemuritori e certificată fără putință de tăgadă și de căsniciile dintre ei. Zeițele nasc copii ai căror tați sînt pămînteni. Și nu multe neamuri se pot lăuda cu faptul că un zeu a coborît la o muritoare concepînd cu ea pe cel dintîi născut al neamului. Pe această credință trufașă și profundă se bazează numeroase din acele povești de dragoste ce i-au adus lumii zeilor greci încă de timpuriu reproșul de a fi imorală.

Iată deci că zei și oameni stau unii în fața altora — înrudiți și totuși despărțiți de o prăpastie. Pindar dă glas limpede acestui fapt: „oameni și zei — un singur neam; căci dintr-o singură mumă / Ne

tragem răsufierea; dar ne desparte o putere deosebită / Pe de-a-ntregul... În așa fel încît acesta e nimic, / Iar cerul de aramă veșnic un templu neclintit rămîne"¹. Iar această relație își găsește o expresie simbolică și-n concepția despre natura trupurilor lor. Căci cu toată aseănarea exterioară, locuitorii cerului sînt alcătuiți dintr-o substanță mult mai nobilă. Ei nu mănîncă pîine și nu beau vin ca oamenii; de aceea în vinele lor nu curge sînge, ci un curent dintr-un element ceresc etern (*Iliada* 5, 339).

3

Știm că a existat o vreme în care destinul zeilor a fost un altul. Spiritualitatea acestei epoci a fost obiectul capitolului al doilea al lucrării noastre. Pe atunci zeii nu locuiau în cer, ci pe pămînt. Homer mai păstrează încă amintiri clare despre cetatea zeilor din Olimpul tesalic, despre muntele Ida ca munte al lui Zeus și s-au mai păstrat și alte mărturii despre străvechiul respect față de „munții cei înalți, prietenos sălaș al zeilor“, cum spune Hesiod (*Teogonia* 129). Mult mai aproape erau de oameni pe vremea cînd locuiau în văgăunile pămîntene, în peșteri, în copaci sau în rîuri. Acești vecini divini trebuie să fi fost mult mai apropiați de cei ce-i venerau decît locuitorii împărăției norilor și ai îndepărtatului eter, în al căror cămin n-a pășit picior de muritor și nici măcar privirilor nu li s-a dezvăluit vreodată. Înfașurarea zeilor prehomericici îi îndepărta în aparență mai mult de oameni decît a fost cazul cu zeii cerești. Căci ei se arătau de cele mai multe ori în chip de animale, fapt despre care povestesc vechile legende în care Zeus apare ca taur, Poseidon ca armăsar, iar femeile apropiate de Hera sau Artemis se arătau în chip de vacă sau ursoaică. Aceste forme animale — și chiar monstruozitatea corciturilor — erau fără îndoială destinate să trezească fiori sumbri în sufletul credincioșilor și să stăvilească dorința lor de apropiere de zei. În trăsăturile pur omenești ale chipurilor zeilor homericici descoperim însă o măreție care impune în mod mult mai categoric distan-

¹ Pindar, *Ode III. Nemeene, Isthmianice și Fragmente*, Editura Univers, București, 1977, traducere de Ioan Alexandru, îngrijire de ediție, studiu introductiv, note și comentarii de Mihail Nasta (n. t.).

țarea de ei, mai categoric decît o puteau face formele animale sau fantastice, e o măreție ce amintește mai degrabă de o depărtare luminoasă decît de locurile natale ale lumii noastre. O transfigurare luminoasă îi deosebește pe zeii epocii noi de cei ai perioadei anterioare. Bogăția naturii lor eterne e înnobilită de libertate și măreție.

Cîndva trebuie să fi avut loc o schimbare radicală prin care un neam ales de zei a ajuns să domine gîndirea religioasă. Mitologia greacă mai păstrează urme clare ale depășirii vechii credințe. Zeus, așa relatează miturile, i-a înlăturat de la putere pe tatăl său, Cronos, și pe Titani și i-a închis în întunericul Tartarului (*Iliada* 14, 203, 278; 8, 479 și detaliat în *Teogonia* lui Hesiod). Importanța uriașă a acestei drame a zeilor a continuat să fie simțită multă vreme. Și mai tîrziu, în tragediile lui Eschil, vechile forțe aduc acuzații îngrozitoare „noilor“ zei și nu pot fi împăcate decît cu eforturi mari. În acest context unele întrebări nu și-au aflat încă răspuns. Nu există însă nici o îndoială asupra faptului că o dată cu victoria lui Zeus s-a urcat pe tronul ceresc un neam de zei mult mai nobili, un neam predestinat să domine lumea în sensul cel mai ales al cuvîntului. Introducerea splendidă a celei dintîi *Ode Pythice* a lui Pindar ne prezintă laudativ armonia noii lumi a zeilor ce ascultă vrăjiți la sunetele lirei lui Apollo și la cîntul Muzelor, în timp ce adversarii lui Zeus, cruzii dușmani ai zeilor de pe pămînt, percep cîntecele cerești doar cu repulsie din mare și din îngrozitorul Infern.

Vechile forțe au fost însă înlăturate de noul neam de zei doar în calitatea lor de grupare dominantă. Aceasta este semnificația închiderii Titanilor în Tartar de către Zeus. Înțelepciunea și forța sa erau cu mult superioare vicleniei Titanilor, fapt demonstrat semnificativ de Hesiod atunci cînd ne redă cazul lui Prometeu. Dar și Titanii au fost, după cum s-a povestit mai tîrziu, eliberați la rîndul lor. Acest fapt nu a fost nicidecum o invenție arbitrară a simțului de dreptate oglindit în poezie, căci imagini ca aceea a lui Cronos în chip de stăpînitor al insulelor celor Fericiți (vezi Pindar, *Olimpicele* 2, 77 ș. urm.) sau ca zeu și rege al epocii de aur (vezi Hesiod, *Munci și zile* 111), oricînd și oriunde ar apărea ele în creația literară, țin de vechea credință, credință ce n-a dispărut niciodată. În ciuda contrastului care-i distinge de zeii

olimpieni, existența și respectul datorat vechilor forțe au rămas mereu actuale. Vom vedea în cele ce urmează cât de multe elemente din vechea credință sînt pomenite cu respect în epopeile homerice, deși Homer e cel mai hotărît adept al zeilor olimpieni și pe acest fundal fapăturile noilor zei se vor profila și mai clar.

Noua credință trebuie să se fi impus încă din epoca prehome-rică. Cercul restrîns de zei, care — în scrierile lui Homer — decid asupra destinelor oamenilor, cerc ce a rămas același și-n epoca de maximă glorie a Greciei antice, trebuie să fi fost de mai multă vreme unanim recunoscut. Căci atunci cînd poetul prezintă vreun zeu într-o anumită relație față de existența pămînteană, o face de fiecare dată cu naturalețea cu care se fac lucrurile firești. Liniile sigure cu care Homer conturează fapăturile zeilor, adesea doar în mod superficial, dar de fiecare dată inconfundabil, dovedesc că fiecare dintre acești zei are deja un caracter bine marcat, cunoscut de întreg auditoriul. Despre zeii învinși ne sînt adesea furnizate mărturii doar de către legende. Noii stăpînitori ai cerului sînt însă prezenți în sufletele credincioșilor în fiecare clipă. Legături de rudenie cunoscute de toată lumea îi fac să apară ca o mare familie, al cărei cap necontestat e Zeus și a cărei genealogie poate fi urmărită pînă la Okeanos și Tetis, „străbunii zeilor“ (*Iliada* 14, 201). Imaginile zeilor prezentate în capitolul anterior au dovedit, sperăm, faptul că esența acestor zei homerici este aceeași cu cea pe care o cunoaștem din epoca de înflorire a civilizației elene. Și chiar dacă în secolele de după Homer unii autori au crezut că mai descoperă cîte o trăsătură nouă caracteristică zeilor, esența lor a rămas aceeași. Artiștii plastici s-au întrecut în a-i dăltui în marmură așa cum îi prezentase Homer. Nici contemporanii lui Pindar, Fidias și ai marilor autori tragici nu au uitat că fapăturile a căror măreție transfigura lumea lui Homer erau aceleași cu cele în care credeau și ei. Religia greacă, așa cum o cunoaștem noi, este deci o creație a epocii de cultură dinainte de Homer. Din păcate știm prea puțin despre această epocă spre a putea să distingem elementele noi de cele vechi și a recunoaște momentul în care s-au impus noile elemente. Dar nu ne putem îndoii de faptul că a fost o epocă de o puternică genialitate și admirația noastră nu va putea decît să sporească la o analiză mai profundă a semnificației noii concepții despre lume, concepție ce a decis direcția de dezvoltare spirituală a lumii elene.

Și la alte popoare religia și-a desăvârșit caracterul ei epocal abia printr-o mare transformare. Poporului lui Israel i-au prezis Moses și profeții venirea unui Dumnezeu sfânt și știm din scrierile Vechiului Testament cât efort a fost necesar spre a face poporul să părăsească vechile altare și a-l conduce pe calea noii credințe în Dumnezeu. În Persia Zarathustra a curmat brutal vechiul cult exilându-i pe zei în Infern. „Înțeleptul stăpîn“ care-și proslăvea el însuși măreția strălucitoare a declarat război la tot ce nu era croit după tiparul său. În ambele cazuri, la izraeliți și la persani, noii zei au renegat cu hotărîre elementele naturale, înălțîndu-se într-o sferă a idealului. La persani această sferă, definită de geniile forței, luminii, purității, adevărului și bogăției creatoare, se opunea imperiului întunericului, impurității, minciunii și sterilității; la izraeliți ea se înalță solitară, ca o instanță ce poate condamna sau binecuvînta, opunîndu-se poporului ales. Tot astfel și zeitățile elene s-au îndepărtat de elementele naturii înălțîndu-se într-o lume superioară. Și aici trebuie să ne întrebăm cu toată seriozitatea în ce direcție s-a îndepărtat noua concepție despre zei de elementele naturii și ce nouă semnificație a căpătat această concepție. Căci nu ne mai putem rezuma la convingerea că e mai puțin important să cercetăm obiectul credinței unui popor de înălțimea spirituală a grecilor decît să studiem credința poporului lui Israel. Distincția enormă între ideile despre zei ale acestor două popoare a pus adesea în încurcătură cercetarea din domeniul religiilor și a dus la tot felul de artificii de interpretare. S-a vorbit despre o „religie artistică“ a grecilor, în credința că problema a ajuns astfel pe un teren mai puțin delicat. Dar nici un om rațional nu poate să afirme că marile epoei ale grecilor s-au adresat doar simțului estetic al ascultătorilor. Ele prezentau auditoriului imagini fermecătoare ale unei perfecțiuni mult visate și nu preamăreau alți zei decît pe cei spre care oamenii se simțeau atrași cu toate forțele ființei lor. Nu putem judeca o cultură de o tinerețe în floare de pe poziția epocii noastre atît de dezbinată. În Europa noastră creștină religia merge pe drumul ei aparte, alături de viața spirituală și materială, astfel încît ea rămîne străină de elementele vieții spirituale și materiale chiar și acolo unde se intersectează cu acestea. Culturile tinere și încă nedezbinate nu cunosc altă religie decît aceea implicată profund în întreaga existență

umană. Aici orice trăire, orice idee și acțiune își află nemurirea și gloria în ideea divină. Cît de importantă este deci sarcina de a cerceta semnificația zeilor la un popor cum e cel grec și de a formula în sfîrșit — și pentru Grecia antică — întrebarea asupra căreia ne-au atenționat de mult religiile asiatice: Prin ce nouă relație a elementului divin Zeus, Atena și Apollo au devenit obiectul celei mai profunde contemplații și celei mai nobile venerații?

4

În lumea lui Homer coexistă un număr mare de zei, dar importanța lor e diferită. Doar puțini dintre ei sînt prezenți în evenimentele vieții reale și venerați cu adevărat; și printre aceștia, marii zei a căror sfințenie constituie religia în sensul propriu-zis al cuvîntului formează doar un cerc restrîns. Doar aceștia din urmă domină întreaga existență, doar ei sînt pretutindeni și mereu aproape de sufletul credincios. Ceilalți își limitează activitatea la anumite domenii și, în funcție de semnificația lor, activitatea le poate fi mai amplă sau mai restrînsă, dar ei nu sînt capabili să cuprindă întreaga sferă a vieții; sau, altfel spus: le lipsește această valență, de aceea nu fac parte dintre zeii venerați și-i regăsim doar în legende. Printre acești retrogradați se află și nume strălucite, zei ce au fost odinioară puternici, ba chiar au condus destinele lumii. Unii dintre ei apar în legende ca personaje atît de impunătoare, încît sîntem tentați să le acordăm un prestigiu exagerat în cadrul religiei; nu avem însă voie să ne lăsăm înșelați: numeroasele mărturii limpezi ale unei credințe vii conturează o cu totul altă imagine. Pentru această credință divinul în sensul înalt al cuvîntului se limitează la acel cerc restrîns de zeități alese. Dacă vrem să putem înțelege spiritul noii revelații divine trebuie să ne întrebăm cine sînt acești zei aleși și prin ce se deosebesc de ceilalți. Ceilalți, zeii care au trebuit să se retragă, sînt caracteristici vechii credințe. Aici se află față în față două lumi de gîndire religioasă, una strălucește mereu prezentă, cealaltă dispăre tot mai mult în întuneric. Cîte ceva din această veche lume a ieșit puternic la lumină și în lumea posthomeră și nici la Homer elementele acestei vechi credințe nu s-au stins complet, ci au trecut doar în plan secund. Însă abia noua spiritualitate a

conferit religiei elene definitiv caracterul ei specific. Cu atât mai important este deci să măsurăm această nouă spiritualitate cu etaloanele oferite de vechile obiecte de cult și, înțelegînd ce *nu* este această nouă religie, să înțelegem ce reprezintă ea de fapt.

5

Lumea vechilor zei se învecinează pretutindeni cu religia morților; orice formă de viață a acestei lumi e înrudită cu moartea. Nimic nu e mai caracteristic pentru spiritul vechii lumi decît moartea și nimic n-o distinge mai evident de lumea noilor zei. Întunecata casă a lui Hades în care locuiesc morții, lăcașul muced și negru, e „scîrbit și de zei“ (*Iliada* 20, 65). Conform credinței epocii clasice un zeu ca Apollo nu are voie să vină în atingere cu moartea. La Euripide zeul trebuie să părăsească locuința lui Admetos, un protejat de-al lui, fiindcă soția acestuia e pe moarte (*Alcesta* 22). Zeița Artemis nu poate să mai stea alături de dragul ei Hipolit, fiindcă acesta zace pe patul de moarte: „Bun rămas. N-am îngăduință să privesc leșuri, nici să mă pîngăresc din răsufllările celor ce stau să moară, și văd că tu te-apropii de răul de pe urmă“ (Euripide, *Hipolit* 1437).

La Homer însă zeii olimpieni nu ezită să atingă un cadavru. Dar împărăția morții e străină de ei și le stîrnește repulsie, adoratorii acestor zei nu-și mai cinstesc morții cu sentimente de venerație religioasă. Cultul morții e incompatibil cu serviciul divin al zeilor olimpieni. De credința în zeii Olimpului e legată și convingerea că morții nu mai au nici un fel de semnificație pentru lumea celor vii și că cei ce odinioară dominau prin forța lor nu mai sînt acum decît niște umbre lipsite de putere, dispărute într-o depărtare de neatins.

S-a afirmat că noua spiritualitate e dăruită cu atîta ardoare luminii și vieții încît, ca și orbită, nu mai poate vedea moartea. În limpezimea demnă de admirație a acestei noi credințe existența s-ar reflecta pînă la ultimul impuls al vieții și pînă și cruzimea nimicirii și-ar mai afla un loc în imaginile acestei religii noi. Dar dincolo de aceasta, seninătatea noii priviri n-ar mai putea pătrunde și de aceea pentru noua religie cel mort n-ar mai însemna nimic, iar străvechea și sfînta esență a trecutului și a morții ar fi

complet stinsă. Oricît de convingător ar suna asemenea afirmații, ele au doar o aparență înșelătoare de adevăr. Căci în religia homerică există o împărăție a morții, iar morții care o populează nu sînt nici pe departe neant. Chiar dacă nu mai există legături între ei și cei în viață, cei din lumea vie au totuși o imagine limpede și aparte despre natura și starea celor morți. Noua spiritualitate nu a pus aici doar o noțiune-limită. La o analiză mai serioasă ideea despre moarte și trecut se dovedește la fel de nouă și îndrăzneală pe cît e de profundă. Morții nu sînt pur și simplu excluși din noua concepție despre lume, ei ocupă doar un alt loc. A recunoaște care e acest loc trebuie să fie prima noastră sarcină. Căci dacă credința despre morți este una din trăsăturile esențiale ale religiei mai vechi, e de așteptat ca reevaluarea ei în spirit nou să marcheze și direcția fundamentală a acestei noi spiritualități.

6

La lectura *Iliadei* și *Odiseei* avem în mai multe locuri impresia că zeii din lumea cea de jos ar avea pentru credința epocii homerice o importanță la fel de mare ca Zeus și tovarășii săi olimpieri. Dar cu cît facem o lectură mai atentă, cu atît această impresie se șterge mai mult. Și dacă în cele din urmă ne gîndim că morții nu mai au legătură cu lumea aceasta, deci nu mai sînt cinstiți de către cei vii, și că și-n lumea de dincolo ei nu reprezintă altceva decît niște strigoi, putem cădea ușor pradă ideii mai sus-amintite, și anume că tărîmul morților cu zeii lui cu tot n-a mai avut o semnificație serioasă pentru concepția homerică despre lume. Deodată însă, din vidul aparent, ne întîmpină o nouă idee și devenim martorii unui fapt spiritual de semnificație universală. *Hades*, stăpînul împărăției morților, e pomenit adesea la Homer. Imaginea maiestății sale sumbre se conturează nu o dată, cu o limpezime dătătoare de fiori, în fața privirilor noastre. E numit „cel puternic“, „cel de neînvins“, „zeu al adîncurilor pămîntului“ (*Iliada* 9, 457). „Casa“, al cărei „paznic puternic“ e *Hades*, e locuința veșnică a morților. Într-acolo trimite învingătorul spiritul celui învins. De pază stă cîinele lui, un monstru lacom cu multe capete și cu glas răsunător (*Iliada* 8, 368; Hesiod, *Teogonia* 310 ș. urm.). Cînd auzim de armăsarii cu care *Hades* se deplasează cu iuțeala vîntului nu putem să nu ne reamintim brusc

impresionanta imagine a răpirii Persefonei: stăpînul întunericului a ieșit din hăul pămîntului și a răpit-o în carul său de aur pe Persefona care se juca nevinovată pe pajiștea înflorită (Homer, *Imnul către zeița Demeter* 17 ș. urm.). De atunci „augusta Persefona“ stă pe tron alături de el, în împărăția de jos. Cei doi aud blestemele cîte unui disperat, care, bătînd pămîntul cu palmele, le strigă numele (*Iliada* 9, 568, 456). În multe mituri regele morților a jucat un rol important. Și *Iliada* mai povestește că odinioară fiul lui Zeus, Heracles, s-a luptat cu el și l-a rănit grav (5, 395 ș. urm.). O dată se luminează fulgerător sala tronului său și-n fața ochilor noștri se conturează o imagine colosală: sus se cutremură pămîntul, munții se zguduie de la poale pînă-n creștet și regele morților se ridică țîpînd de pe tron, îngrozit că pămîntul s-ar putea deschide scoțînd astfel la iveală pentru lumea de sus încăperile apăsătoare ale groazei (*Iliada* 20, 61 ș. urm.). După toate acestea am putea crede că perechea de zei de pe tronul lumii de jos a fost în atenția vie a sentimentului religios din epoca homerică. Dar lucrurile nu stau așa. Dacă facem abstracție de vechile legende și de cîteva expresii stereotipe nu mai rămîn multe elemente care să susțină această afirmație, iar zeul, a cărui viziune grandioasă îl preocupă uneori pe poet, nu-i mai interesează deloc pe cei vii. Oamenii nu așteaptă nimic de la el și nu-l cinstesc prin jertfe. Doar străvechea sfințenie a blestemului și jurămîntului pare să mai trezească interesul celor din lumea de jos. Morții înșiși, locuitorii împărăției lui Hades, sînt complet separați de lumea celor vii. Nici o rugăciune, nici o jertfă nu ajung pînă la ei, nici un drum nu-i poate duce înapoi. Și acolo jos, la locul destinației lor veșnice, cine mai sînt ei? Cînd muribundul închide ochii, sufletul îl părăsește, „gonind de pe pămîntul cel frumos în acea casă fortificată“ în care nu-l mai așteaptă o continuare a vieții, ci doar o existență de strigoi, pierdută în vise sau lipsită de conștiință. Singurul lucru pe care-l mai poate face cel în viață pentru suflet e să-l cinstească prin amintire.

Epoca prehomerică gîndea altfel despre morți. Și la Homer mai vechea credință e prezentă, după cum a arătat Erwin Rohdes în „Psyche“, fie și numai sub forma unor ritualuri festive. Cînd lui Patrocle i se face cinstea ca la rugul său să nu fie jertfite doar oi și vite, cai și cîini, ci și doisprezece tineri, făcuți prizonieri special pentru acest scop și arși împreună cu el, această imagine nu corespunde cîtuși de puțin concepției homerice conform căreia

spiritul mortului e o umbră fără putere, lipsită de o conștiință clară. Asemenea ritualuri arată limpede că morții s-au bucurat cîndva de un prestigiu deosebit. Ei nu se desprindeau complet din cercul celor vii, ci le ascultau rugămințile, protejîndu-i cu forța lor misterios sporită. Pentru aceasta însă morții trebuiau cinstiți, iar la mormintele lor trebuiau aduse mereu jertfe, căci pe cei indiferenți sau pe cei care-i jigneau supărarea celor morți îi urmărea îngrozindu-i și aducîndu-le nefericire. Cutremurătoarea măreție a zeului lumii de jos e și ea parte integrantă a acestei credințe și miturile despre el, pe care autorul epopeilor le cunoaște bine, s-au născut și ele din același spirit. Epoca homerică a pierdut însă complet această credință răspîndită — după cum se știe — în întreaga lume, credința în legătura perpetuă cu cei dispăruți, în măreția și forța lor. Dacă n-am avea la dispoziție decît epopeile homerice, n-am crede că oamenii se rugau cîndva înaintașilor, că le aduceau ca prinos jertfe. La Homer s-a impus deja un alt mod de a gîndi. O dată cu atingerea scopului vieții sale omul se sfîrșește pe această lume. Prin moarte el nu devine mai important și nici nu merită cîntecul divin. Cei vii nu mai pot ajunge la el cu daruri și nici nu vor mai avea de aici înaintea nimic de sperat de la el, nici teamă nu le va mai fi de el. Jos însă, în împărăția tăcută a trecutului, cel dispărut nu va fi mai mult decît o umbră.

Cum trebuie înțeleasă oare această mutație majoră în gîndire?

7

În încercările ei de interpretare a concepției și obiceiurilor vechilor popoare, cercetarea mai nouă are o preferință ciudată pentru motivele cele mai grosolane, nefăcînd distincție între popoare și înclinațiile lor. Religia preistorică a grecilor ne e prezentată în mod obișnuit ca oricare religie a societăților primitive, ca și cum imaginile ingenioase pe care le admirăm cu toții ar fi apărut nemijlocit dintr-o dezordine de stîngăcie și vrajă. Astfel, teama a fost considerată motivul hotărîtor pentru alun-garea morților din sfera de acțiune a celor vii, iar incinerarea cadavrelor trecea drept mijlocul cel mai rapid de a-i elibera pe cei rămași în viață de cei dispăruți. În acest context incinerarea a fost explicată ca fiind inițial un act de legitimă apărare, iar credința

despre morți, mai bine spus lipsa de credință în morți, așa cum apare ea la Homer, a fost interpretată drept o autoeliberare a sufletelor înspăimântate. Dovezile în sprijinul acestor interpretări au fost găsite la Homer, și anume în afirmațiile hotărâte ale acestuia că spiritul morților e acceptat în împărăția umbrelor abia după incinerare, deci abia prin incinerare se detașează definitiv de lumea aceasta (*Iliada* 23, 71); în afară de aceasta, etnologia ne oferă exemple de cazuri în care într-adevăr un mort care importuna sub formă de strigoi a fost dezgropat și incinerat, pentru ca cei vii să aibă în sfârșit liniște în privința lui. Dar ce dovedesc oare aceste întâmplări? Dacă o cultură în care morții sînt redați pămîntului apelează la incinerare într-un caz de maximă disperare, atunci cînd nu mai simte față de mort decît spaimă și repulsie, acest lucru nu oferă nici cea mai sumară informație despre semnificația inițială a incinerării solemne. Și cercetarea mai nouă a constatat și afirmat categoric că incinerarea a fost practică pretutindeni ca solemnitate de cinstire a mortului și ca împlinire a propriei sale dorințe (H. Schreuer, *Zeitschrift für vergleichende Rechtswissenschaft* 33, 1915, pp. 396 ș. urm.). Dar ideea de a considera incinerarea drept un gest de teamă și apărare este în sine superficială. Ea înlocuiește întrebarea inițială cu o alta, mai complexă. N-au fost oare morții cîndva obiectul unei venerații sincere, așa cum au devenit de altfel din nou în epoca posthomică? Cum se face că bătrînii strămoși — ale căror chipuri strălucite de cucernicie au trezit atîta vreme respectul celor din jur — și-au pierdut deodată toate însușirile nobile, fermecătoare, păstrîndu-și doar acel caracter funest, mereu specific morții, astfel încît nu puteau să trezească decît reacții de repulsie și apărare?

Și totuși Rohde a fost pe calea cea dreaptă atunci cînd a presupus o înrudire de idei între noua credință despre morți și incinerarea prezentă fără excepție în scrierile lui Homer. Distrugînd trupul celui stins din viață, incinerarea desparte imediat spiritul mortului de lumea celor vii. Și actul incinerării — după cum afirmă clar Homer — are loc din dragoste față de cel dispărut și spre cinstirea lui, căci mortul însuși e împins de dorința de a părăsi această lume și legătura cu mediul său de viață de pînă în clipa morții trebuie întreruptă cît mai rapid. Aceasta e credința tuturor popoarelor care obișnuiesc să distrugă violent

cadavrele morților lor, în loc să le lase în seama unei putrefacții lente sau chiar să le conserve pe cale chimică. Dacă însă mortul însuși dorește să plece și e de datoria celor în viață să-l ajute s-o facă, atunci probabil că el aparține deja cu întreaga sa esență unei alte lumi, înstrăinându-se de lumea noastră. Incinerarea cadavrelor e expresia unei concepții deosebite despre ființa celor morți, o credință care nu s-a născut din afecte și idei primitive, ci are valoarea unei idei autentice. Cel mort nu e șters din existență, ci sufletul lui își găsește locul în altă sferă a existenței, într-o lume ce nu poate să se afle decît foarte, foarte departe. Aceste popoare îi cred totuși pe cei morți în stare să revină din cînd în cînd, cu gânduri bune sau rele. Căci credința despre morți nu este, din motive evidente, aproape niciodată consecventă.

Dar în spiritualitatea epocii homerice această credință ia acea formă grandioasă și limpede, formă a cărei importanță nu a fost niciodată apreciată cum se cuvine. În această credință se afirmă o idee ce nu avea să mai fie părăsită de la Homer încoace: ideea despre viață și moarte. Primul element al acestei noi credințe e în mod logic acela că cel mort trebuie să sălășluiască în cealaltă lume. Printre cei în viață el a devenit un străin, întreaga lui esență îl îndeamnă să părăsească această lume și astfel, odată ajuns la locul destinației sale, nu se va mai întoarce niciodată, orice legătură cu el va fi definitiv întreruptă. Și ce-ar mai fi putut face el, o umbră fără putere, copia mută a trecutului, în această lume a soarelui și prospețimii vieții? Și iată și cel de-al doilea element al acestei credințe: nici dincolo, pe cealaltă lume, cel mort nu mai e o ființă activă, cum a fost cîndva, ci doar un suflu ușor care mai posedă forma vieții de odinioară dar nici una din capacitățile avute pe cînd era în viață, nici măcar conștiința. Aceasta este ultima consecință a concepției conform căreia cel mort e străin prin esența sa de tot ceea ce e în viață.

8

Credința naivă și dictată de sentimente, așa cum e structurată pînă în ziua de azi, nu face o distincție categorică între viață și moarte. Existența celui mort, pomenită de cei în viață, continuă într-o realitate evidentă. Chiar dacă o analiză mai profundă îi

plasează pe cei morți într-o altă lume a existenței, mai îndepărtată, acest lucru nu schimbă în fond nimic, căci cei morți au și dincolo realitatea lor plină de viață, trecutul își continuă existența obiectivă în prezent. În imaginea despre lume a lui Homer însă, *a fi și a fi fost* se opun pentru prima dată ca mărimi de ordine diferită. Mortul însă nu e identificat pur și simplu cu neantul. Noua spiritualitate nu se impune printr-o simplă negație, ea aduce cu sine o idee pozitivă. Viața încheiată, individul care nu mai poate avea istorie nu mai trebuie să poată apărea și acționa nici pe lumea aceasta, nici pe cealaltă ca persoană, ci să fie transfigurat într-o realitate aparte.

Faptul că cele mai noi revelații se ivesc adesea din adâncul unor concepții străvechi, pentru a se contura acum întâia dată, limpezi și mature, e o caracteristică a genialității. Acesta a fost și cazul Greciei antice. Pentru privirea senină cu care grecii au reînceput să cerceteze lumea, o veche idee a omenirii a început să prindă viață. O asemenea idee o reprezintă concepția conform căreia omul trăiește dincolo de moarte, dar nu ca forță vitală persistentă, ci printr-un fel de transformare a existenței trupesti într-o umbră, într-un suflu ușor (vezi autorul, *Die Manen*, 1923). Se credea că această copie fidelă a celui mort rămîne, atîta vreme cît trupul mai e intact, legată într-un mod misterios de trup, fiind capabilă să se ivească printre cei în viață, înspăimîntîndu-i sau consolîndu-i. Dacă însă leșul e intrat deja în putrefacție sau complet distrus, atunci această „copie“ pleacă-n depărtări, spre locul destinației sale, într-acolo unde s-au îndreptat atîția alții, stinși din viață. Trăsăturile fundamentale ale acestui mod de gîndire s-au păstrat uimitor de nealterate în credința actuală despre fantome, ceea ce constituie o nouă mărturie valoroasă pentru vechimea acestui mod de gîndire; căci în punctele principale ale problemei existenței, cele mai vechi convingeri sînt în același timp și cele mai noi. E drept că popoarele primitive au afirmat uneori cu tot atît de multă convingere ca Homer că acest spirit al mortului e o făptură nedeslușită, fără forță, despre care nu se poate spune cu adevărat că trăiește. Acest lucru e evident: copiei încetoșate a celui mort îi lipsesc toate forțele și seva vieții, pe care le-a posedat cîndva trupul acum distrus (Cf. *Odiseea* 11, 218 ș. urm.). Dar în culturile primitive credința despre morți este întotdeauna plină

de contradicții. Acei fiori adânci pe care noi îi definim prea unilateral ca spaimă, în vreme ce ei reprezintă totodată acea atmosferă solemnă și plină de măreție, îl atrag mereu pe cel mort în prezentul activ. Ideii firești că mortul e doar un strigoi i se asociază cu o ciudată statornicie sentimentul unei voințe întunecate căreia-i stau la dispoziție forțe imprevizibile. Și chiar dacă cel mort își are acum un nou cămin, o nouă patrie, cei vii nu încetează să-l creadă aproape și să se teamă sau să spere noi revelații ale existenței sale.

În epoca homerică însă, ideea străveche conform căreia morții sînt umbre visătoare, fără de puteri, a devenit nucleul întregii credințe despre morți. Astfel ceea ce rămîne cu adevărat din cel mort nu este mai mult decît un suflu ușor cu chip de om, căruia nu-i sînt date însă nici dorința, nici forța de acțiune. Conform concepției homerice o prăpastie nesfîrșită îl separă pe cel dispărut de lumea în care domnesc conștiința, voința și acțiunea, existența lui crepusculară e condamnată să se desfășoare veșnic dincolo, în străvechea împărăție a nopții. Acesta e un refuz categoric al credinței naive și al reprezentărilor specifice popoarelor primitive. Și totuși acest refuz nu este doar negație pură. Dacă cei dispăruți nu puteau continua dincolo, pe lumea cealaltă, complet izolată de aceasta, măcar existența lor activă, cum au dus-o cîndva pe pămînt — așa cum credeau alte popoare și cum au crezut mai tîrziu grecii înșiși că trebuie să se împlinească — de ce oare n-au fost declarați cei morți ca fiind complet stinși din viață și fără de importanță? Cine urmărește cu atenție expunerea ideii la Homer va constata cu uimire că autorul a dat o întorsătură ingenioasă străvechii concepții despre neputința morților.

Umbra celui mort din lumea de jos, din Hades, a celui ce nu mai poate întreprinde nimic, ba nu mai are nici măcar conștiință, mergînd doar fără de țintă prin noaptea veșnică, această umbră e forma a ceea ce aparține trecutului. Ea nu e neant, are o existență reală, dar realitatea ei e de un fel aparte. În ceea ce-o privește, totul e trecut, totul a rămas pe loc, e întors cu fața înapoi, totul e fără prezent și fără viitor. Iată că aici, pentru prima dată în lume, ceea ce a fost, trecutul, a devenit idee. Faptul că morții trăiesc mai departe nu mai înseamnă o imitare a vieții; realitatea și-au pierdut-o o dată pentru totdeauna. Și totuși, iată-i

că există, solemni și închiși în sine — o formă veșnică. Astfel s-au pus bazele ideii despre moarte la vechii greci. În ciuda unor puternice reacții adverse, ideea a rămas dominantă în Grecia, în măsura în care putem numi dominantă credința la care au aderat personalitățile reprezentative ale acelei vremi. Expresia desăvârșită și-a aflat-o în arta atică a secolului al cincilea, artă căreia i-a fost hărăzit să dea viață limpede atîtor imagini homerice. În sculpturile funerare regăsim viața încheiată în atitudinea sa naturală, ca formă persistentă, emoționant de caldă sau de o demnitate sobră, iar privirea, pe care nici un detaliu n-o trimite spre viitor, se îndreaptă emoționată spre veșnicia trecutului.

Și astfel această spiritualitate luminoasă, despre care s-ar putea afirma că n-a fost capabilă să privească spre împărăția celor stinși și că n-a știut să observe măreția solemnă a acelei lumi, a pătruns în realitate pînă dincolo de morminte, remarcînd lucruri mult mai importante decît au făcut-o adepții cultului morților și trecutului. Căci în fața acestei spiritualități trecutul și-a ridicat înțîia dată vâlul de pe chipu-i de strigoi și, dincolo de noțiunile naive ale credinței oamenilor, doar spiritele deschise ale acestei epoci au recunoscut că apartenența la trecut nu exclude permanența veșnică. În secolele următoare însă, vechea concepție a devenit din nou actuală, iar cercurile de credincioși s-au grupat în jurul perspectivei unei vieți mai nobile dincolo de moarte. Dar ideea marcată de spiritul homeric a fost și a rămas dintotdeauna ideea specific greacă. Tragedia care, ca slujnică a lui Dionysos, stăpînul morților, părea destinată să fisureze puternic această idee a însemnat în realitate o nouă victorie a ei: e drept că ea-i serbează pe morții cei nobili, dar îi serbează pentru celebritatea lor în trecut și nu pentru măreția prezentă în mod demonic. De-a lungul secolelor și încă de la marii romani a rămas actuală ideea exprimată limpede pentru înțîia dată de Homer: cel mort nu mai poate fi un subiect activ, dar făptura celui mort nu s-a stins.

„Dulcilor daruri, cît timp o voise și zeul și soarta! / Sufletul meu obosit primiți-l, topindu-mi amarul. / Viața menită de sorți am trăit-o, cu fapte-am trăit-o, / Însă la umbre scoboară de-acum gloriosul meu suflet.”¹

¹ Vergilius, *Eneida*, Editura Univers, București, 1980, traducere de George Coșbuc, ediție îngrijită, note și prefață de Stela Petecel (n. t.).

Acestea sînt cuvintele pe care Dido le rostește în *Eneida* lui Virgil (4, 683). Umbra are o realitate a ei. Ea rămîne cu alte semne de-ale ei în „străfundurile cele mai adînci“, o lume înspre care au găsit drumul doar Odiseu, sfătuit de înțelepciunea divină, sau Faust, cu ajutorul cheii fermecate pe care i-a dat-o diavolul. E semnificativ că ideea homerică a renăscut după secole întregi, la Goethe, atunci cînd a descris drumul lui Faust spre mume: „Desprinde-te din ceea ce devine / Și intră-n altă mare-mpărăție !/ Te bucură de ceea ce a încetat să fie!“

Doar o minune duce în împărăția unde plutesc în nemărginire „Icoane-ale vieții, mișcătoare dar lipsite de viață, / E dat în preajma noastră să se-adune / Ce-a fost cîndva și-avu o strălucire vie, / Acolo mișcă, năzuind să țin-o veșnicie.“ Aceasta este și ceea ce rămîne din om. Concepția homerică își dovedește forța veridicității pînă în zilele noastre. Ea înseamnă marea biruință asupra problemei morții, biruință ce n-a putut fi depășită în nici o epocă, ci a fost cel mult repetată, indiferent dacă acest lucru s-a întîmplat în mod conștient sau inconștient; avem de-a face cu acea biruință autentic grecească asupra morții, căci ea înseamnă în același timp recunoașterea deplină a morții.

9

Renumita idee al cărei conținut tocmai l-am analizat pare să fie de cea mai pură limpezime. Și totuși își are latura ei încărcată de mister. Și ea se revarsă în irațional, și ea e înconjurată de acei fiori întunecați, prezenți la orice gînd despre moarte. De aceea nu e complet lipsită de contradicții. Dar tocmai prin aceasta dovedește, dacă mai e în vreun fel necesar, că nu e un produs al rațiunii logice, ci e deschisă oricărei priviri scrutătoare în adîncurile existenței.

Imaginilor vieții trecute, ce sălășluiesc acum jos, în întuneric, le e contestată orice activitate propriu-zisă și ele par într-adevăr să nu fie mai mult decît umbre goale. Și totuși în ele aflăm o anume mobilitate ce-și găsește o expresie profundă în descrierea lumii de jos la Homer (*Odiseea* 11). Umbrele se strîng toate în jurul vizitatorului care, ca om viu, a găsit drumul spre ele, și vor să bea toate din sîngele din groapa jertfelor ca să-și recapete

cunoștința deplină. Înaintea tuturor vine mama lui Odiseu, despre a cărei moarte acesta încă nu primise de veste; e cutremurător cum o vedem stînd și așteptînd pînă i se permite să bea din sînge — e fără cunoștință, nu-și recunoaște fiul, în timp ce el, cu inima sfîrșită de durere, trebuie să-și îndeplinească în continuare sarcina de a-l întreba pe Tiresias despre viitorul ce-l așteaptă. Ea nu aude ce vorbesc cei doi și totuși se oprește din mers. Cei ce au fost prieteni în viață rămîn și ca umbre unul alături de celălalt: alături de Ahile pășește credinciosul său Patrocle, cu ei e și Antiloh și e și Aias „care fuse-ntîiul / De mare și-arătos după mărețul / Fecior al lui Peleu” (467 ș. urm.). Este desigur suficient să observăm fie și doar faptul că ideea despre lipsa de cunoștință a umbrelor nu e respectată în mod dogmatic. La autori mai tîrziu, precum Pindar, cei morți, din lumea de dincolo, cei „cu spiritul întunecat ca mormîntul” își primesc premiul de onoare, cîntul pe care li-l dedică lor și urmașilor lor cei de sus (Pindar, *Istmicele* 5, 101 ș. a.); astfel încă de la Homer Ahile se teme că tovarășul său credincios, Patrocle, ar putea afla despre predarea cadavrului lui Hector și-l roagă să nu fie supărat pe el din cauza aceasta (*Iliada* 24, 591 ș. urm.). Despre profetul Tiresias se spune în mod explicit că i-a fost făcută favoarea de a-și păstra capacitatea de gîndire și în lumea de jos (*Odiseea* 10, 492 ș. urm.; 11, 91 ș. urm.). În a doua parte din *Nekyia* (*Odiseea* 11, 385 ș. urm.) poetul nici nu mai amintește momentul în care morții beau sînge și totuși unii dintre ei îl recunosc pe Odiseu și vorbesc cu el; tot așa și la Bachilide (5, 67 ș. urm.) spiritul mort al lui Meleagru vorbește cu Heracles în Hades, fără să fi băut în prealabil sînge (vezi von Wilamowitz, *Die Rückkehr des Odysseus*, p. 194). În cea de-a doua parte din *Nekyia* (*Odiseea* 24, 15 ș. urm.) locuitorilor lumii de jos li se acordă dreptul la atîta conștiință încît cei nou-veniți să poată discuta cu cei mai vechi despre destinele lor, fără să mai întreprindă în prealabil nimic. — Dar în concepția consecventă, autentic homerică, conform căreia spiritele morților sînt în general lipsite de conștiință (vezi *Odiseea* 10, 493 ș. urm.) apare necesitatea unei atingeri cu fluviul vieții pentru ca morții să-și poată recăpăta, fie și numai pentru scurt timp, conștiința. Această atingere merită o aprofundare mai serioasă. Umbrele trecutului odinioară viu pot să se trezească pentru o clipă din nou la viață,

pot reveni în prezent sorbind o gură de sînge proaspăt — dar cine să li-l aducă oare? E drept că și după această gură de sînge umbrele rămîn subțiri și alunecoase ca un suflu de vînt; zadarnic încearcă Odiseu să-și îmbrățișeze mama, ea-i alunecă mereu din brațe ca o umbră ori ca un vis (*Odiseea* 11, 204 ș. urm.). Dar imaginea mută și fără conștiință a vieții trecute s-a trezit totuși pentru o clipă la viață, și-a recunoscut fiul și i-a vorbit. După puține minute umbra se va scufunda din nou în vechiul întuneric și nu va mai fi nimic altceva decît un monument al trecutului. Oare nu avem de-a face aici cu misterul însuși? Doar Odiseu reușește să pătrundă în carne și oase în împărăția umbrelor. Dar oare nu ni se întîmplă să simțim noi înșine că — pentru o clipă fugară — făpturi ale trecutului sorb din sîngele nostru și pășesc deodată din trecut în prezent, pline de viață? Acesta este sensul profund pe care spiritul homeric l-a dat străvechii credințe conform căreia morții se înviorează cu ajutorul ofrandelor de sînge ce curg în locuința lor subpămînteană.

Dar lumea din adîncurile pămîntului mai ascunde și alte mistere. În clipa în care umbra își recapătă conștiința ea condamnă lumina stinsă a vieții. Nu putem percepe acest ton cutremurător fără să simțim că și el vine din lumea iraționalului de unde au venit toate marile și impunătoarele idei despre moarte ale tuturor timpurilor. Nici o învățătură n-a reușit încă să elibereze cuvintele „moarte“ și „pieire“ de tonalitatea lor sumbră spre a le reda una mai senină; acest lucru nu a fost posibil decît aruncînd umbra cea întunecată asupra vieții și declarîndu-i existența din lumea de dincolo ca fiind adevărata existență. Și chiar și atunci, cît de neputincioși sîntem în fața naturii care, în ciuda tuturor învățăturilor, opune bucuriei unei vieți senine tristețea morții întunecate, lăsînd privirea scăldată în lacrimi la vederea șirurilor nesfîrșite de morminte! Chiar și beția mistică a dorinței de moarte rămîne mereu legată de presimțirea unei mîhniri solemne, veșnice. Cine ia în considerare toate aceste aspecte nu va avea decît foarte greu curajul de a reduce obiceiurile funerare care, încă din vremuri străvechi, însoțesc moartea, la niște simple expresii ale dorințelor sau temerilor celor rămași în viață, în loc să le caute originea în adîncurile evenimentelor existențiale. Această tonalitate dureroasă, întunecată răzbate și din lumea

homerică. Imaginea celui mort, îndreptată doar spre trecut, fără putință de acțiune, chiar și atunci când după întâlnirea cu cei vii își recapătă conștiința, devine în această clipă conștientă de moarte și deplînge viața sfîrșită. Această mărturisire e cu atît mai impresionantă cu cît se rezumă la un strigăt de durere fără a se transforma într-o filozofie a vieții. Cel mai strălucitor erou, gloria întregii *Iliade*, Ahile, e cel care, ca umbră, face această mărturisire: „De moarte / Să nu-mi dai mîngîiere, tu, slăvite, / Mai bine-aș vrea să fiu argat la țară, / La un sărac cu prea puțină stare / Decît aici în iad să fiu mai mare“ (*Odiseea* 11, 487). Contradicția în care aceste cuvinte ciudate se află față de întregul rest dovedește că glasul poetului vine aici chiar din adîncuri. Morții săi sînt fără de conștiință; ei nu sînt animați nici de plăceri, nici de suferințe; întrebarea dacă viața e neapărat de preferat față de moarte nu are pentru ei nici o semnificație. Și totuși — tristețea îi cuprinde cu aripi întunecate. Atunci când își recapătă, fie și numai pentru o clipă, cunoștința sînt imediat cuprinși de tristețe. Și cum ar putea fi altfel, căci suflul vieții care-i învăluie trecător aduce cu sine ceva din parfumul lumii înșorite? Dar acest sentiment rămîne izolat în seriozitatea sa. El nu se transformă în acea idee comună că viața, fiind așa scurtă și terminîndu-se cu trista sărăcie a morții, trebuie trăită din plin. Atunci când Ahile cel mort declară că ar prefera să ducă cea mai mizeră viață de slujbaş cu ziua decît să se afle în împărăția umbrelor e încă foarte departe de afirmația că ar fi o nebunie să preferi gloria veșnică față de o viață îndelungată. Acest spirit ales e mult prea mîndru ca să se complacă în propria-i tristețe. Explozia aceasta scurtă de tristețe e ca un gest dureros al mîinii, un gest de respingere față de laudele pe care Odiseu le aduce lumii celor vii. Un singur lucru îl interesează în scurtul interval de atingere cu ceea ce e viu: să afle dacă bătrînu-i tată mai e respectat și dacă propriul său fiu se comportă conform așteptărilor. Și, după ce primește vestea despre cinstea de erou cu care e răsplătit fiul său Neoptolem, zărim măreața umbră „pășind fericită peste cîmpia morților“.

Iată cum străvechea, veșnica și misterioasa apropiere a morților, care înfruntă orice logică, își găsește loc și-n concepția homerică. N-a fost distrusă de nici un fel de curiozitate raționa-

listă. Și a fost ridicată la rang de concepție pură. Legătura ei cu pământul, cu greutatea apăsătoare a elementului primordial, cu seriozitatea și sfințenia pământului matern e complet dizolvată. Tristețea acestei apropieri a morților și-a pierdut neliniștea primitivă, devenind sublimă. Abia mai târziu popoarele, la care a reînviat credința într-o urmare a vieții trecute, perceptibilă și în prezent prin toate simțurile, au avut motiv să se teamă de atingerea unui mort și au avut nevoie de ritualuri de purificare. În istorisirile homerice însă, unde moartea intervine în fiecare clipă în plină viață, asemenea sentimente nu-și au locul și doar o referire fugară ca aceea că, după moartea pețitorilor, Odiseu își purifică locuința cu foc și sulf sau numele Febos care nu poate să însemne decât că acest zeu al purității eliberează și de spaima pîngăririi demonice, doar asemenea referiri deci amintesc că sentimentele mai sus-pomenite au fost vii cîndva. Spre deosebire de Apollo la Euripide (de care am amintit anterior) zeul homeric nu se teme să se ocupe cu dragoste de cadavrele unor eroi, precum Sarpedon sau Hector (*Iliada* 16, 667 ș. urm.; 23, 18 ș. urm.).

10

Prin poziția sa față de problema morții, credința homerică și-a dezvăluit în mod limpede esența. Pentru Homer misterul acestei credințe nu este lucrul cel mai onorabil, cel mai binecuvîntat, nu este ceea ce obligă etern, căci s-a desprins pe veșnicie de prezentul în care respiră viața autentică și-și fac apariție zeii. Și totuși pentru spiritul clarvăzător esența acestei credințe nu s-a pierdut, străvechea ei solemnitate redevine actuală chiar dacă acest lucru se întîmplă într-o altă regiune a existenței.

Putem deci prevedea în ce relație se va afla noua credință față de celelalte forțe ale sferei pămîntene. Stăpînii împărăției umbrelor, Hades și Persefona, sînt aproape uitați. Dar și ceilalți, oricare le-ar fi numele, sînt întorși cu o parte a ființei lor spre întunericul morții și ar putea fi numiți, fiecare în felul său, zei ai morții. În credința în care morții au dispărut într-o altă lume, zeii morții și-au pierdut și ei în mod necesar multe din drepturile lor asupra vieții. Căci binecuvîntarea, înțelepciunea și legile lor erau în același timp binecuvîntarea, înțelepciunea și legile ce guver-

nau morții din adâncuri. Aceste ființe întunecate și sfinte, atât de apropiate de sufletele vechilor popoare trăind în noaptea peșterilor au trebuit să se retragă pe tăcute la umbrele lor. Ele au fost eclipsate de măreția noilor zei — dar n-au fost condamnate sau exilate cum au făcut alte popoare cu vechile lor zeități în momentul triumfului unei noi generații de zei. Aceasta este una din mărturisirile cele mai elocvente în sprijinul specificului noii credințe: înțelepciunea ei aleasă e departe de orice dorință de competiție sau supremație. Zeii ei luminoși au aceea măreție a spiritului ce le permite recunoașterea acestor ființe întunecate care nu sînt din neamul lor. Astfel, vechile și străvechile elemente își păstrează demnitatea în lumea din adâncuri, trebuind însă să cedeze coroana adevăratei demnități zeilor din lumea de sus.

La Homer apar aproape toate forțele din adâncuri cărora străvechea credință le fusese credincioasă; dar ele sînt mai ascunse și mai tăcute, legile lor nu mai domină existența, iubirea lor nu mai e izvorul binelui și vechea lor fertilitate e ca o amintire pierită în nouri. Pămîntul sfînt care le e patrie și-a pierdut orice grozăvie; necesitatea care-i ținea solemn uniți s-a destrămat dintr-o dată și unii dintre ei, precum Grațiile, delicatele fiice ale adîncurilor, au pășit chiar în luminoasa lume olimpică, devenind tovarășele de joacă ale strălucirii de aur. Altele și-au păstrat vechea sobrietate, dar venerabilitatea lor n-a mai fost susținută de atotputernicia lumii întunericului.

Noaptea e încă sfîntă, „noaptea fugară“, care la miazăzi se lasă aproape pe neașteptate. Imaginea tăcutei regine trecînd în goană cu chipu-i întunecat și răspîndind fiori de moarte e încă vie la Homer. Ea-i servește drept termen de comparație pentru prezentarea mîniosului Apollo coborînd să-i distrugă pe greci (*Iliada* 1, 47) sau a lui Hector ce se avîntă cu un elan de nestăvilit asupra porții taberei de nave (*Iliada* 12, 463) sau a umbrei lui Heracle cel mort, care și în Hades mai răspîndește spaimă în juru-i (*Odiseea* 11, 606). Într-adevăr, măreția Nyx a fost cîndva „noaptea ce oameni și zei potolește“ și aflăm că Zeus însuși a trebuit să-l ierte pe zeul somnului care se refugiase la ea ca să scape de mînia stăpînului, de teamă să nu trezească nemulțumirea „noptii fugare“. Dar numele ei sună aproape ca o legendă. Ea nu

se află în rîndul zeitățilorenerate prin cult. Esența divinității trebuie căutată acum într-o cu totul altă sferă.

Și cumplitele fiice ale nopții (Eschil, *Eumenidele* 322, 416), Eriniile, a căror apartenență la adîncurile pămîntului e exprimată și prin venerabila făptură a lui Demeter Erinys, sînt bine cunoscute în lumea de idei a lui Homer. Ele îi închid gura calului lui Ahile căruia Hera îi dăruise deodată glas omenesc (*Iliada* 19, 418); căci ele sînt după cum spune Heraclit (*Fragmentul* 94, Diels), „aprozii lui Dike“ și răzbună orice încălcări ale legii singelui, așa încît din teamă față de ele „nici soarele nu vrea să depășească măsura stabilită de ele“. Cel mai mult țin seama de jurăminte și blesteme. După Hesiod ele sînt doicile tînărului zeu al jurămintelor „pe care Eris l-a născut spre a-i duce la pierzanie pe sperjuri“ (*Munci și zile*, 803). Eriniile sînt „zînele Furii / Ce pedepsesc sub pămînt pe oamenii care se jură / Fără temei“ (*Iliada* 19, 260, vezi p. 33 a acestei lucrări). Sînt numite „spirite ale blestemului“ (Arai) la ele acasă, sub pămînt (Eschil, *Eumenidele* 417). Ele aud cînd un tată își blestemă fiul sau chemarea unei mame disperate (*Iliada* 9, 571). Pe Oedip îl urmăresc toată viața de cînd nefericita sa mamă și soție s-a spînzurat rostind un blestem (*Odiseea* 11, 280). În blestemul ei, Penelopa invocă Furiile să aducă pierzania lui Telemah, dacă acesta ar încerca să-și scoată mama cu forța din casă (*Odiseea* 2, 135). Și la Homer mai putem observa că Furiile sînt reprezentantele unui drept străvechi a cărui lezare o urmăresc „fără de milă“, dreptul singelui înrudit. Cel mai cutremurător exemplu e acela al ucigașului de mamă, Oreste. Lui Homer bineînțeles, această istorie îi e necunoscută; gravitatea ei cutremurătoare a redevenit actuală abia mai tîrziu. Însă creația homerică a păstrat unele trăsături ale străvechiului drept ca, de exemplu, aceea că tinerii trebuie să respecte voința celor mai vîrstnici, căci „zăcașele Furii se dau după cine-i mai mare“ (*Iliada* 15, 204). Dacă punem la un loc toate aceste afirmații se conturează acea ordine sfîntă a preistoriei, născută din respectul profund față de sînge, naștere și moarte, ordine a cărei sancțiune o realiza zeitatea pămîntului matern, în care-și aveau sălașul atît viața cît și moartea. O analiză detaliată a acestei străvechi ordini am făcut în capitolul al doilea al acestei lucrări. Ceea ce trece sub tăcere lumea homeri-

că, deși acest fapt îi e cunoscut lui Homer, apare în chip limpede la Hesiod: Eriniile sînt demonii sîngelui părintesc vărsat; zeita pămîntului le-a născut din picăturile de sînge ale lui Uranus, căruia fiul său i-a amputat membrul bărbăției (Hesiod, *Teogonia* 185) și Rhea așteaptă de la Zeus căruia urmează să-i dea naștere ca acesta să atragă asupra lui Cronos „Eriniile tatălui“ (472). Pentru Homer însă, aceste legături ancestrale și întregul cerc de zeități pămîntene, din care fac parte Eriniile, nu mai au aceeași solemnitate sfîntă. Ultimul cuvînt nu-l mai au forțele sîngelui, pămîntului și întunericului. Ele și-au pierdut caracterul inevitabil căci din ochii Atenei și ai lui Apollo strălucește eliberatoare lumina divină, și la Eschil cei doi zei îi iau apărarea lui Oreste, față de glasul sîngelui matern vărsat, dîndu-i dreptate în numele unei legi de o spiritualitate mai înaltă.

O dovadă elocventă a acestui spirit care, chiar dacă nu înlătură și nu proscribe elementele vechi și străvechi, le eliberează totuși de greutatea lor apăsătoare, așezîndu-le într-o deplină armonie cu o lume mai senină, îl oferă personajul Temis. Ea e una dintre cele mai respectabile apariții ale zeiței pămîntului-mamă (vezi Eschil, *Prometeu* 209), pe care o întruchipează ca fiind spiritul și voința dreptății. De aceea ea este cea care, la Delfi, rostește în fața lui Apollo oracolele, ca urmașă a Geei, după cum spune preoteasa în introducerea *Eumenidelor* lui Eschil. Conform legendei — și acest lucru nu e întîmplător — ficele ei sînt cele trei zeițe ale anotimpurilor. „Orele ea le-a născut, Eirene înfloritoare/Dike și Eunomia ce au sub oblăduire / Faptele celor vremelnici și Moirele cărora Zeus / Cel înțelept dăruit-a cea mai aleasă cinstire, / Cloto, Atropos, Lachesis ce dau muritorilor oameni / Binele-n viață sau răul, toc-mind rînduielile soartei“ (Hesiod, *Teogonia*, 901 ș. urm.). Împreună cu aceste forțe sfinte Temis a fost acceptată în lumea transfigurată de lumină a Olimpului și s-a cununat cu Zeus (Hesiod, *op. cit.*). Al 23-lea imn homeric o prezintă așezată pe tron, reze-mată de Zeus și purtînd cu el un dialog bogat în idei. În epopeile homerice însă, unde Zeus însuși este maestrul cunoașterii universale, Temis are doar îndatorirea de a convoca, în numele lui, adunarea zeilor (*Iliada* 20, 4) și de a deschide ospățul divin (*Iliada* 15, 95). De rolul ei activ alături de înțeleptul Zeus mai

amintesc doar cuvintele solemne cu care Telemah conjură adunarea itacienilor: „În numele lui Joe și-al dreptății / Ce întrunește oameni și-i desparte“¹ (*Odiseea* 2, 68).

Și sub numele ei cel mai clar, Geea, zeița pământului a fost venerată ca abis sacru de înțelepciune, căci în vremurile străvechi glasul ei rostea oracolele la Delfi (Eschil, *Eumenidele* 1). Amintirea străvechii ei măreții nu e păstrată doar de mitul teogonic, ci și de unele afirmații din epoci mai târzii. „El, an de an, fără istov, / Cu plugul lui tras de catîri, / Răstoarnă brazda de pământ, / O-n veci neistovit pământ“, cîntă corul în *Antigona* lui Sofocle (337). Lauda acestei mame a universului, a cărei bunăvoință dăruiește bogăție, pace deplină, femei frumoase și copii drăgălași, o aflăm în al 30-lea imn homeric. Stăpînirea ei asupra vieții ce se naște se leagă de cea asupra morții, căci toate ființele cărora ea le dă naștere se reîntorc în sânul mamei. Astfel caracterul ei are și acea latură întunecată și severă pe care am cunoscut-o la Erinii. Cînd se pomenesc morții, e invocată ea mai întîi (Eschil, *Perșii* 629). În sanctuarul neîndurătoarelor zeițe din areopag chipul ei se afla alături de cele ale lui Pluto și Hermes; acolo aduceau jertfe fericiții pe care tribunalul pentru criminalitate îi absolvise de pedeapsă (Pausanias 1, 28, 6). Astfel, în făptura venerabilă a Geei se reîntîlnesc într-un mod încărcat de semnificații ideea de naștere și cea de moarte, binecuvîntarea, blestemul și dreptul sacru. Dar din toate acestea în viața religioasă a lumii homerice au rămas doar cîteva ritualuri. Marea zeiță a pământului și soțul ei din vremuri străvechi, Uranus, mai apar doar în jurămîntul solemn al Herei (*Iliada* 15, 36). Ei și lui Helios li se aduce la încheierea înțelegerii dintre cele două popoare jertfa jurămîntului (*Iliada* 3, 104, 277).

Deosebit de semnificativ este faptul că și acea reprezentantă a zeiței pământului, sortită parcă să simbolizeze strălucirea divină și care sub numele Demeter întruchipează splendid maternitatea, nu apare aproape deloc în lumea homerică, deși măreția și demnitatea ei sînt cunoscute încă din cele mai vechi timpuri și s-au păstrat pînă în secole târzii. În ea unitatea dintre viață, moarte și

¹ Temis e zeița dreptății, întruchiparea legii divine sau morale, a dreptului acordat de destin (n. t.).

dreptul sacru își află cel mai ales simbol. Dar Homer nu vrea să știe nimic despre legătura ei cu împărăția morților. E drept că amintește destul de des de regina morților, „ilustra Persefona“, dar nici un cuvânt nu pomenește ceva despre marele mit al răpirii ei din lumea de sus și despre faptul că e copila preferată a lui Demeter, lucruri ce ne sînt relatate pentru prima dată de așa-numitul imn homeric. Și totuși, Homer cunoaște această străveche, semnificativă concepție despre Demeter așa cum e ea exprimată de legendă și cum apare și la Goethe în a 12-a piesă a *Elegiilor romane*:

daß Demeter, die Große,
sich gefällig einmal auch einem Helden bequemt,
als sie dem Jasion einst, dem rüstigen König der Kreter,
ihres unsterblichen Leibs holdes Verborgne gönnt.¹

La Homer Calipso e cea care amintește de această istorie (*Odissea* 5, 125; vezi și Hesiod, *Teogonia* 969) și cînd adaugă amănuntul că țarina ce a fost arată de trei ori a constituit patul de nuntă al zeiței, ne simțim deodată învăluiți de fabulosul mister al religiei pămîntene. Homer pomenește și de faptul că Zeus a iubit-o pe Demeter (*Iliada* 14, 326) și amintește o dată și de sanctuarul ei din înfloritorul Pyrasos. Dar zeița însăși apare foarte rar în lumea homerică și acțiunea ei e redusă la influențarea creșterii cerealelor. E numită cea „bălaie“. O parabolă din *Iliada* ne-o prezintă stînd în bătaia vîntului pe țarina cea „sfîntă“ și alegînd grîul de neghină; de la ea își are numele hrana pe care o dă ogorul (*Iliada* 13, 322; 21, 76). Cu aceasta însă cîmpul de acțiune al zeiței s-a închis, iar importanța ei pentru lumea homerică s-a încheiat.

Faptul că excluderea din lumea zeităților dominante a acestor forțe preasfinte și în nici un caz pierdute în uitare, că acceptarea venerabilității lor în același timp cu ignorarea măreției și profunzimii dar mai ales a misterului lor dătător de fiori reprezintă expresia unei anumite evaluări și unei voințe limpezi — iese cel

¹ că Demeter, mareața, / se îndură vreodată și de-un muritor, / precum odinioară, i-a dăruit lui Iason / puternicul rege al cretanilor, întunecimile / sfînte ale pîntecului ei nemuritor (n. t.).

mai bine la lumină prin prezentarea celui mai impresionant personaj din acest cerc, Dionysos. Bărbăția lui pune-n umbră — după cum a observat foarte precis J.J. Bachofen — întreaga feminitate eternă a acestei sfere, rămânând însă complet legată de ea. În băutura ametoitoare numită sîngele pămîntului fierbe spumegînd spiritul zeului. Pofte ancestrale, delir, descompunere fără sfîrșit a conștiinței — toate acestea se abat năvalnic asupra adeptilor lui și celor căzuți în extaz li se arată toate comorile pămîntului. Și-n jurul lui Dionysos se adună morții și revin în fiecare primăvară o dată cu el, atunci cînd zeul aduce florile. În urma lui lasă iubire și furia cea mai sălbatică, fiori reci și beatitudine, toate străvechile trăsături ale zeității pămîntului sînt accentuate la nesfîrșit dar și aprofundate la maxim. Acest zeu fermecător e foarte bine cunoscut lui Homer. Autorul epopeilor îl numește cel „turbat“ și redă în imagini pline de viață sălbăția însoțitoarelor sale agițînd thyrs-ul. Dar toate aceste imagini îi servesc doar drept parabolă, ca de exemplu acolo unde o compară pe Andromaca cu o Menadă, în momentul în care aceasta, cuprinsă de o sumbră presimțire, se năpustește afară din casă (*Iliada* 22, 460; vezi Homer, *Imnul către zeița Demeter* 386) sau pentru relatarea ocazională a unor istorii memorabile (*Iliada* 6, 130 ș. urm.; *Odissea* 11, 325). În lumea vie a lui Homer nu există Menade și vom căuta zadarnic să găsim precizat undeva rolul lui Dionysos, fie și pe cel mai modest. „Veselul“ Dionysos (Hesiod, *Munci și zile*, 614) e la fel de puțin prezent ca și zeul în ipostaza sa de martir și vestitor al lumii de dincolo. Lipsa de măsură ce-l caracterizează nu se potrivește cu luciditatea care — în contextul lumii lui Homer — trebuie să caracterizeze orice divinitate adevărată.

Și celelalte personaje ale cercului de eroi pămînteni sînt departe de această luciditate. Ele pot fi învăluite de farmec dulce, le place să-și poarte pe frunte seriozitatea plină de măreție. Cunoașterea și legile sfinte sînt de partea lor. Dar ele sînt legate de materia pămîntului, sînt parte din greutatea sa întunecată, din robia sa. Grația lor e aceea a elementului matern și dreptul lor are rigiditatea tuturor legăturilor sîngelui. Și toate aceste personaje ajung pînă în noaptea morții, sau mai mult: moartea și trecutul ajung prin ele în prezent și în existența celor în viață. Scena nu poate fi părăsită, nu există nici o trecere de la existența obiectivă

la o sferă a eliberării, viața și activitatea nu se pot desprinde de ceea ce a existat cîndva. Tot ceea ce a fost rămîne mereu prezent și-și exprimă întotdeauna revendicările cu aceeași obiectivitate în fața căreia nu există loc de refugiu. Și dacă în lumea zeilor din această sferă domină în mod clar sexul *feminin*, aceasta reprezintă doar o confirmare a caracterului mai sus amintit. În schimb, în cercul personajelor cerești din religia homerică sexul feminin își pierde din importanță într-un mod care nu poate fi întîmplător. Zeii care conduc destinele acestei lumi nu sînt doar pur și simplu de sex *masculin*, ci reprezintă cu toată hotărîrea spiritul masculin. Și dacă Atena se află alături de Zeus și Apollo în triada supremă, tocmai ea e aceea care neagă categoric specificul feminin, devenind ea însăși un geniu masculin.

11

Astfel, noii zei se deosebesc limpede de cei vechi. Dar e insuficient să ne mulțumim cu trăsături distinctive care sînt — cum au fost cele pînă acum menționate — aproape în totalitate negative. Caracterul eminent pozitiv al noii noțiuni de divin trebuie încă explicat. Trebuie să mai zăbovim doar o clipă la trăsăturile negative pentru a găsi punctul de la care se deschide perspectiva asupra elementelor pozitive. Dintre cele trei mari puteri care și-au împărțit universul între ele, fiecare reprezentînd zeitatea cîte unei sfere a universului, stăpînitorul lumii de jos dispare aproape complet din prim-planul evenimentelor. Această regiune și-a pierdut pentru credință aproape orice semnificație. Divinitățile venerate în această credință nu-și au locul în lumea de jos. Ele nu locuiesc nici în împărăția pămîntului. Și chiar dacă străbunul pămînt-mamă ia chipul atîtor personaje celebre, toate se pierd în întuneric, căci nici unul dintre ele nu întruchipează ceva din ceea ce e considerat acum divin în sensul adevărat al cuvîntului. Și dacă acum, de la lumea de jos și împărăția pămîntului ne îndreptăm atenția spre sfera de influență a lui Poseidon, vom căuta și aici zadarnic ceea ce nu am aflat în lumea adîncurilor pămîntului.

Acest lucru pare neverosimil la prima vedere. Oare nu joacă Poseidon, ca zeu ce-i sprijină pe greci în luptele pentru cucerirea

Troiei, un rol tot atât de important ca orice altă zeitate? Aflăm și ce anume l-a făcut dușman atât de aprig al troienilor: regele Laomedon, căruia Poseidon i-a înălțat zidurile de apărare a Troiei, l-a înșelat neacordându-i plata promisă (*Iliada* 21, 442 ș. urm.). Ura lui Poseidon se îndreaptă împotriva nepotului regelui, Hector, chiar și dincolo de moarte, el e unul dintre cei care se opun salvării cadavrului lui Hector din fața furiei inumane a lui Ahile (*Iliada* 24, 26). În *Odiseea*, după cum se știe, mânia lui Poseidon îl poartă pe erou ani întregi în largul tuturor mărilor, pînă ce, gol și singur, e aruncat la țarmul feacilor; ba indicația pe care i-o dă Tiresias lui Odiseu în Hades ne trimite cu gîndul dincolo de întîmplările relatate în *Odiseea* (11, 100 ș. urm.): și după întoarcerea sa în patrie, cînd îi va fi învins pe pețitori, Odiseu nu trebuie să uite că Poseidon încă mai e mînios pe el și că trebuie să-și urmeze neobosit calea, pînă ce va ajunge la locul unde îi va fi dată mîntuirea de dușmănia lui Poseidon. Scenele în care apare Poseidon — să ne gîndim fie și numai la călătoria sa pe mare la începutul cîntului al 13-lea al *Iliadei* — sînt unele dintre cele mai grandioase și frumoase imagini ale epopeilor homerice. E cunoscut de asemenea faptul că acest zeu a fost venerat de greci dintotdeauna, precum a fost cinstit și elementul stăpînit de el, marea, și a jucat în preistorie un rol de o importanță ce nu a putut fi depășită decît rareori de vreun alt zeu. Dar tocmai aici recunoaștem granița marcată de religia homerică. Poseidon e mult prea legat de elementul său, de substanță, pentru a putea avea acea măreție divină în sensul religiei homerice. De aceea destinul său a fost asemănător cu cel al zeiței Demeter, atât de apropiată lui: sfera sa de acțiune, așa cum o cunoaștem din alte mărturii în afara celor homerice, s-a redus la domeniul mării. E drept că unele porecle stereotipe precum Einosigaios, Enosichthon, Gaieochos și chiar numele de Poseidon însuși dovedesc o extindere a sferei sale de influență și asupra pămîntului, pe care-l poate cutremura din temelii, prezentîndu-l ca stăpîn și soț alături de străbuna zeiță a pămîntului. În descrierea bătăliei zeilor din cîntul al 20-lea al *Iliadei* (57 ș. urm.), cutremurul care însoțește lupta e pus pe seama lui Poseidon: se zguduie munții și văile și în adîncuri regele morților sare urlînd de pe tron, temîndu-se că Poseidon va căsca pămîntul dînd pradă luminii înfiorătoare sa împărăție. Dar oamenii din *Iliada* și *Odiseea* se

gîndesc la Poseidon doar atunci cînd au de-a face cu marea. Pentru ei forța lui nu influențează nici adîncul pămîntului, nici creșterea, nici animalele și nici cantitatea de apă a fluviilor. Comparînd acest rol cu importanța unui Hermes, ba chiar a unei Atena sau a unui Apollo, care protejează și binecuvîntează prin prezența lor divină atît de multe relații interumane, vom observa o diferență semnificativă. Existența unui autentic zeu olimpian înseamnă pentru lumea homerică o profunzime și amploare nemărginite. Sfera de influență a lui Poseidon însă se îngustează, reducîndu-se la un domeniu substanțial, precizat clar, iar forța numelui său sună a trecut și învechit. Ba trebuie arătat chiar, după cum am observat anterior, că poetul a prezentat uneori aparițiile lui Poseidon ca avînd o tentă de stîngăcie și blîndețe arhaice. Să ne amintim fie și numai de modul cumsecade și ceremonios cum îl provoacă pe Apollo în renumita bătălie a zeilor din *Iliada* (21, 435) sau de ghinionul ridicol al îndrăgostitului Ares de care, dintre toți zeii, singur Poseidon nu poate să rîdă, fiindcă i-e prea milă de el (*Odiseea* 8, 344). Astfel, stăpînul mărilor, ce a ținut cîndva pămîntul întreg în brațele-i puternice, nu e încununat de acea autentică strălucire divină, așa cum a fost revelată ea de epoca homerică. El e prea implicat în substanța concretă a naturii, ca să poată fi egalul zeilor olimpieni autentici în privința libertății și amplitudinii.

Înțelegem deci că, din același motiv, un zeu precum Hefaistos a fost lipsit de orice demnitate. Nu ne-am aștepta oare ca tocmai el, ca zeu al focului, să fie chemat să manifeste cele mai mari și sublime idei? Și totuși în cercul zeilor homerici el nu e altceva decît talentatul prelucrător de metale, statuat pe care nu l-a depășit nici mai tîrziu. El aparținea total elementului focului, ba era chiar acest element însuși, privit cu pioasă venerație. Căci la Homer focul nu e numit doar „flacăra lui Hefaistos“, ci pur și simplu „Hefaistos“; iată cît de legați sînt unul de altul. De aceea pentru religia homerică Hefaistos nu are aproape nici un fel de importanță; în scenele cu zei din cele două epopei rolul lui nu e numai secundar ci comun, ba chiar ridicol.

Astfel, pentru toate personajele care, conform concepției homerice, nu sînt încununate de aura divinității perfecte, e comun faptul că sînt strîns legate de materie, reprezentînd prin persoana lor caracterul sacru al anumitor elemente ale naturii. Cele mai

importante dintre ele sînt acelea din seria de zeități pămîntene, a căror maternitate cuprinde și sfințește pînă și moartea. Am înțeles sobrietatea și profunzimea acestora; pînă și contemporanii lui Eschil au mai simțit cu emoție ce a însemnat pentru acești zei să renunțe la dominație în favoarea noilor olimpieni. „Io, zeilor tineri, voi spulberați, / precum sub copitele cailor, legile vechi, / le smulgeți din mîinile noastre“ — strigă la Eschil revoltate Eumenidele înainte de a accepta să strîngă mîna Atenei, întinsă spre împăcare, apoi însă rămîn alături de cetățenii Atenei, în calitatea lor de venerabile păzitoare ale dreptului, promițînd orașului zeiței cu convingeri masculine binecuvîntarea adîncurilor materne ale pămîntului.

Această împăcare și această recunoaștere sînt un simbol al dominației noului spirit punînd într-o lumină limpede întreaga sa esență. Dacă ar fi învins, forțele feminine ale pămîntului n-ar fi căutat împăcare. Toți cei de altă părere ar fi căzut victime urii lor oarbe. Căci tocmai în caracterul acesta necondiționat se află întreaga lor măreție și grozăvie. Legea lor e aidoma legii naturii și a singelui, ce îmbrățișează tot ce-i de-al lor cu afecțiune maternă, fiind însă de o stăruință neîndurătoare cînd sînt tulburate sau lezate. Noii stăpînitori din cer sînt în schimb suficient de liberi ca să nu fie nevoiți să distrugă vechile elemente. Ei le recunosc realitatea dovedind tocmai astfel o treaptă de înțelegere superioară. Ei nu doresc, precum zeii cei noi ai altor popoare, ca închinarea la vechile divinități să fie socotită nelegiuire și ca tot ceea ce este altfel decît sînt ei să fie uitat pentru totdeauna. Ei, noile spirite ale înaltului cerului, lasă întunericului pămîntului cîntecul ce i se cuvine; el trebuie doar să se mențină în propriile-i granițe căci deasupra lui s-a deschis împărăția luminii, spre care se vor îndrepta de aici înainte sentimentele de aleasă iubire ale oamenilor. Zeii ce domină acum viața, conducîndu-i pe oameni și reprezentînd idealul lor, nu mai țin de esența pămîntului, ci vin din eter; și astfel, din cele trei lumi cu zeii lor, cu a căror distribuție am început acest subcapitol, doar una a mai rămas ca întruchipare a perfecțiunii divine: *împărăția luminii a lui Zeus*.

Și totuși locuitorii cerului nu sînt cetățenii unei alte lumi, complet desprinse de lumea pămînteană. Formele existenței lor sînt aceleași ca și pe pămînt — de altfel ei au chip de om —, doar că tot ceea ce la noi e imperfect și trecător e la ei transfigurat și desăvîrșit. Nici

intervenția lor în viața oamenilor nu are nimic nenatural, nimic dintr-o forță absolută ce vrea să-și impună propria lege. Existența și activitatea lor se desfășoară pe căi naturale. Se pune deci întrebarea cum se comportă ei față de împărăția materiei și a naturii, ei, cei ce aparțin acestei materii, dar își au patria sus, deasupra ei, făcând astfel parte din două lumi, din înălțimile eterului și din materialitatea grea a pământului.

Printre zeii creșterii pe pământ și ai morților se află unul a cărui excludere din cercul marilor olimpieni merită o atenție deosebită: e vorba de Dionysos. După cum am văzut, Homer îl cunoaște bine atât pe el cât și acțiunile suitei sale, iar în religia homerică zeul nu ocupă un loc tocmai modest. El e acela care, într-o vrajă sfântă, îl face pe om să-și depășească propria ființă, el e cel care a înfiorat întreaga Grece cu flacăra vie a spiritului său. Deci probabil că tocmai acest fel de avînt a fost străin de spiritul divinității așa cum a înțeles-o Homer. Nu e nici o îndoială că Homer a detestat orice fel de exuberanță și acest lucru s-a întîmplat mai ales acolo unde autorul e convins a fi realizat cea mai mare performanță, și anume aceea de a ridica granițele între finit și infinit, între oameni și zei. O parte importantă a religiei dionisiace este credința în morți și nici în acest caz spiritul dominat de emoții nu acceptă o graniță de netrecut între aici și acolo. Ce mare e contrastul între această credință emoțională și limpezimea ideilor homerice! Iată, acum a ieșit la iveală abisul veșnic între a fi și a fi fost. Trecutul și-a dezvăluit pentru întîia dată esența specifică, esență care, în ciuda tuturor dorințelor și fanteziilor, îl desparte pentru totdeauna de prezent. Și totuși misterul și-a păstrat dreptul lui sfînt. El s-a retras în adîncuri și nici o indiscreție nu l-a urmărit pe acest drum. Abia în urma conflictului său cu lumina, întunericul își capătă cea mai adîncă profunzime. Forța spirituală, avîntată masculin spre luciditate, este destinată să afle din noaptea abisurilor veșnice lucruri mult mai cutremurătoare decît a aflat vreodată un suflet feminin visător, îndrăgostit de orice mister. Această experiență, repetabilă în orice epocă, se confirmă și-n credința despre morți la Homer.

Și cu aceasta iese la iveală fără putință de tăgadă faptul că la Homer concepția despre zei aparține lumii *spiritului*. Spiritul e acela care a conferit străvechii concepții despre morți forma sa

nouă, memorabilă; spiritul e acela care a respins înclinația spre exaltare a religiei dionisiace. Cît de des acest cuvînt semnificativ e folosit în mod nechibzuit sau arbitrar! E folosit chiar cu precădere pentru a desemna nemărginirea și lumea de dincolo de simțuri, pentru lumea de dincolo de orice formă și descriere. Dar acolo unde e prezent spiritul, acolo domnesc luciditatea și forma. Elementul lui nu e nicidecum supranaturalul și transcendentul, el e legat mai degrabă în mod indisolubil de natură. Natura și spiritul trăiesc întrepătrunzîndu-se, căutîndu-se reciproc. Prima mare revelație a spiritului este religia homerică și ea este în același timp și cea dintîi mare revelație a naturii. În Grecia de mai tîrziu spiritul s-a mai aflat de nenumărate ori și în multiple moduri în prim-plan, dar acest lucru nu s-a întîmplat niciodată într-o formă atît de autentic primordială ca în această religie a spiritului viu. Prin ea grecii au formulat o concepție veșnic vie despre lume.

Spiritualitatea noilor zei e legată de cea mai profundă fidelitate față de natură; și abia această fidelitate față de natură ne permite să înțelegem în totalitate adevărata lor spiritualitate. Atracția pe care o simte spiritul cel mai profund față de natura cea mai vie a redat-o minunat Friedrich Hölderlin în versurile sale despre Socrate și Alcibiade:

„Warum huldigest du, heiliger Sokrates
Diesem Jünglinge stets? kennest du Größeres nicht?
Warum siehet mit Liebe,
Wie auf Götter, dein Aug' auf ihn?“
Wer das Tiefste gedacht, liebt das Lebendigste.
Hohe Tugend versteht, wer in die Welt geblickt,
Und es neigen die Weisen
Oft am Ende zu Schönerm sich.¹

Fie deci aceste versuri motto pentru cele ce urmează.

¹ „De ce oare tu, sfinte Socrate, / Îl venerezi mereu pe tînărul acest? mai de preț / nu cunoști nimic? / De ce-ți cobori cu dragoste privirea-asupra lui, ca / și cum ar fi de neam zeiesc?“ / Cel ce-a gîndit profund iubește ce-i plin de viață. / Înalta virtute o-nțelege cel ce și-a aruncat / privirea-n lume, / Și cei înțelepți se înclină adesea / În cele din urmă în fața frumuseții (n. t.).

Străvechea venerație a naturii și a fenomenelor ciclurilor naturii se mai face încă limpede simțită la Homer și a rămas de fapt o permanență a lumii grecilor. Resimțim o pioșenie neașteptată de profundă atunci când în epocile homerice auzim despre zi și despre seară că sînt „sfinte“ sau „divine“, atunci când marea și fluviile, țările și orașele, ogoarele, măslinii și viile, ba chiar și neamurile omenești alese sînt încununată de glorie divină prin asemenea epitete. Această imensă măreție a lumii nu a fost negată de noul neam de zei. Căci ar fi trebuit atunci ca zeii cei noi să accepte să apară într-un contrast categoric față de vechile genii și unde-ar mai fi atunci integritatea și armonia lumii homerice? Sfințenia naturii a devenit parte integrantă a esenței acestor zeități luminoase și apare acum în și prin ele ca semnificație superioară și înălțime spirituală. Ce înseamnă acest lucru aflăm de la fiecare dintre zeii cei importanți. Ei s-au desprins de ceea ce e pămîntesc și totuși sînt prezenți în toate formele sale. Dar în ce mod s-au desprins și în ce mod au rămas prezenți — acestea sînt întrebări care merită să primească răspuns. Noii zei nu se raportează la lume ca niște forțe care o pun în mișcare din afară; ei se află în mijlocul ei. Dar ei nu sînt izolați în această lume. Sfințenia focului, ca genialitate a unui anumit element, era capabilă să trezească un respect adînc, dar n-a putut nicicînd atinge rangul divinității în sensul suprem al cuvîntului. Nici măcar maiestatea mării nu poate ajunge pînă la această sferă. Zeitatea reprezintă întotdeauna o *totalitate*, o lume întreagă cu toată perfecțiunea ei. Acest lucru se potrivește și pentru zeii cei mai de sus, Zeus, Atena și Apollo, purtătorii idealurilor supreme. Nici unul dintre ei nu întruchipează o unică virtute, nici unul nu intervine doar într-o *singură* direcție a vieții omenești atît de agitate, fiecare vrea să umple, să configureze și să lumineze întreaga sferă a existenței umane cu spiritul său propriu. Și dacă zeitatea nu reprezintă nici pentru omenirea însăși un singur imperativ sau o singură speranță, ci întotdeauna o viață în întregul ei, cu atît mai puțin ea se va arăta în mod unilateral în lumea cea mare, care cuprinde toate elementele și ființele cît și oamenii. Ea e departe de a fi sufletul universului, esența încărcată de mister a tuturor ființelor de pe pămînt, ci este întotdeauna o valoare de un carac-

ter deosebit; dar acest caracter deosebit este de fiecare dată simbolul unei lumi împlinite în sine.

Și acest lucru își găsește expresia cea mai frumoasă tocmai acolo unde ne-am aștepta la o activitate foarte exact delimitată și unilaterală. Afrodita trezește dorința de dragoste ducînd-o la împlinire. Privită deci doar din acest unghi, ea apare ca geniu al unei singure forțe naturale. Dar ea reprezintă cu mult mai mult; ea configurează o întreagă lume însuflețind-o cu spiritul ei. De la ea nu vine în primul rînd beția dorinței, ci mai ales farmecul care o trezește și înflăcărează. Ea este desfătarea pe care o degajă toate ființele, ea e cea ce farmecă simțurile cu zîmbetul ei. Căci nu numai oamenii și animalele, ci și plantele, structurile și fenomenele neînsuflețite, ba chiar cuvintele și gîndurile au primit în dar de la ea dulceața farmecătoare, fascinantă, impresionantă. Și astfel vraja ei dă naștere unei lumi în care grația trezește încîntarea și tot ceea ce-a fost dezbinat se contopește fericit în unitate. Toate formele își au loc în această lume și toate dorințele de dragoste, de la întunecatul instinct animalic pînă la dorul de stele. Același lucru îl regăsim la toate zeitățile mari ale noii ordini. Ele dau naștere și chip unui univers desăvîrșit în sine. De cîte ori universul își arată unul din mărețele sale chipuri, în acesta vom regăsi strălucirea spiritului zeilor.

O cu totul altă lume dar și de această dată o lume în întregimea ei este cea în care se reflectă feciorelnica zeiță Artemis. În lumea ei nu se știe nimic despre plăcerea care îndeamnă la îmbrățișare, despre beatitudinea contopirii. Aici totul e mișcător și îndepărtat și pur. Seninătatea zeiței plutește deasupra pajiștilor și a lacurilor; spiritul ei luminos sălășluiește în sălbăticia pădurilor, în strălucirea singuratică a culmilor; ea înseamnă farmecul misterios al singurătății naturii și spaima ei de mormînt, drăgălășenia ei jucăușă și duritatea pe care o poate dovedi deodată. Ale ei sînt și animalele cîmpiilor și cele din adîncul pădurilor și pe care le protejează matern cunoscîndu-le nevoile, dar tot ea le vînează, fugărindu-le pînă la moarte. Dar și omul face parte din lumea ei. Revelația ei înseamnă dulceața aspră a trupului tînăr și a sufletului tînăr, drăgălășenia ce nu vrea să fie supusă, tandrețea speriată de patima îndrăgostitului, care, dacă te apropii prea mult, devine crudă; ea însuflețește pașii ușori ce nu știu decît să alerge și să

danseze, ea e sufletul prospețimii dimineții cu toată strălucirea și limpezimea ei, în care, ca într-o picătură de rouă, scînteie flăcările colorate ale razelor cerului. Astfel și ea este sensul și spiritul unei realități ce cuprinde oameni, animale și natură și care a primit de la zeiță pecetea veșnică a ființei ei. Cît de deosebită e însă expresia lumii al cărei nume divin e Hermes! E chipul ei de noapte, pe care și-l poate arăta și sub lumina soarelui, cînd atmosfera e încărcată de mister și farmec, cînd, în ciuda luminii zilei, privirile scrutează întunericul. Spiritul lui Hermes nu se arată în pacea nopții, nici în maiestatea ei, ci în primejdiile și-n favorurile ei, în descoperirea neașteptată și pierderea negîndită, în teama și plăcerea dulce a nopții; în ciudățeniile, nălucirile și profunzimea ei din care s-au născut toate formele magiei. — Astfel, la fiecare zeitățe vom descoperi iar și iar că e legată strîns de ființele și lucrurile acestei lumi, fără să se rezume însă la un singur aspect, ci reprezentînd o formă veșnică a existenței în întreaga întindere a universului.

Și cei născuți în vremuri mai tîrzii privesc cu respect și cucernicie cum aceste forțe își dezvăluie esența, revelînd în același timp sferele acestei lumi și vor remarca cu uimire cît de departe a ajuns și cît de adînc a pătruns privirea ce a măsurat aceste sfere pînă la întunericul sînt al misterului, pînă la granița iraționalului, unde farmecul și spaima sînt una. O formă minunată a cunoașterii, pe care am putea-o numi și trăire, a recunoscut în marile sfere ale existenței acel spirit înalt ce poartă-n sine întreaga lor esență dezvăluind-o privirii scrutaătoare. Și astfel, diversele domenii ale vieții erau protejate de zei — apariții vii ale acelui sens etern ce stăpînește toate domeniile vieții, fiind la fel de prezent în strălucirea sublimului, precum e în suflarea pămîntului din văi și de pe culmi, în creșterea plantelor și-n pulsul vieții animalelor. Aceste forțe nu sînt de un asemenea tip încît credința în ele să se fi îmbogățit și spiritualizat o dată cu progresul gîndirii și sporirea necesităților vieții doar prin imagini banale ale unor activități concrete izolate. Acel întreg ca expresie a esenței, multilateralitatea spirituală ce se degajă dintr-un punct central, iat-o realizată dintr-o dată ca formă a unui domeniu al existenței care-și dezvăluie prin ea conținutul său etern. Astfel, străvechea sfințenie a naturii a apărut, transfigurată, într-o realitate supe-

rioară. În ceasul nașterii religiei sale autentice, spiritualitatea greacă și-a exprimat respectul cel dintîi și cel mai profund față de această realitate superioară. Grecii au observat și au înțeles: tot ceea ce e individual e imperfect și pieritor, forma însă e veșnică. Ea e expresia semnificației tuturor formelor de existență și activitate. Ea este realitatea autentică, ea este divinul. E prezentă pretutindeni, identificîndu-se cu toate fenomenele acelui domeniu al vieții pe care-l domină. Dar ca esență supremă, ca existență veșnică ea trăiește doar pentru sine, sus deasupra a tot ceea ce e pămîntesc, în strălucirea eterului.

Omul modern e tentat să confunde valabilitatea generală a unor asemenea concepții cu noțiunile abstracte. Pînă și astăzi cercetătorii religiei nu văd în personajele zeilor din credința antică decît arareori altceva decît obiecte ale naturii și forțe fizice sau noțiuni generale imateriale. Dar acest mod de interpretare oscilînd între obtuzitate și raționalism eșuează de fiecare dată atunci cînd e vorba de viața zugrăvită în culori vii a zeităților la greci. Căci ele sînt dovada unei cunoașteri superioare, în care înțelegerea coincide cu contemplarea. Această înțelegere descoperă mereu totalitățile, sesizînd în ele tocmai acele trăsături pentru care inteligența logică nu are unitate de măsură: măreția și maiestatea, solemnitatea, fastul, bunătatea, inaccesibilitatea, raritatea, viclenia, grația, încîntarea și multe alte valori semnificative și în același timp plauzibile pe care însă gîndirea rațională trebuie să le treacă cu vederea. Zeitatea nu are nici măcar nevoie să fie numită căci ea capătă forma care poate fi renăscută veșnic din aceea străfulgerare ce leagă un spirit cu altul. Limbajul ei propriu-zis sînt imaginile create de poet sau de artistul plastic, acest lucru nu trebuie însă să ne împiedice să-i remarcăm structura profund religioasă. Căci ce altceva ar putea fi religios dacă nu emoția omului atunci cînd își îndreaptă privirea spre adîncurile existenței? Și aici adîncurile se adresează spiritului iluminat. Într-o clipă pot să iasă la iveală fapte pline de strălucire demne de adorație, cărora niciodată nu le-a fost ridicat vreun templu. Astfel, în a cincea odă isthmică, Pindar se roagă unei ființe care apare doar aici și nicăieri în altă parte, chiar dacă el îi adaugă numele mamei lui Helios, Theia (vezi von Wilamowitz, *Pindaros*, p. 201

ș. urm.): e vorba de vraja cea puternică a strălucirii aurului, de podoaba minunată ce aureolează corăbiile pe mare și caii în timpul curselor, de gloria din jurul creștetului încununat al câștigătorului întrecerii — e vorba de splendoare, de strălucirea esenței, de acel „divin“ a cărui măreție o aduc la lumină soarele sau suflul omenesc atunci când strălucește în beatitudinea clipei împlinite.

Acest exemplu ciudat la care am mai putea adăuga multe altele ne arată în ce sens a fost religioasă spiritualitatea greacă după ce s-a descoperit pe sine. Descoperirea de sine a spiritualității elene este marele eveniment al epocii prehomerică. În acea vreme, din contururile lumii trecătoare un nou neam de zei a ieșit în prim-plan cu o limpezime atât de convingătoare, încât a fost imposibil să nu fie întâmpinat cu o profundă venerație, venerație pe care a știut să și-o mențină. Pentru înțelegerea personajelor acestor noi zei e indiferentă importanța ce a avut-o cultul lor în vremuri străvechi. Ora nașterii concepției specific elene despre zei a fost acel moment genial când zeitatea a revelat prin esența ei acea rațiune ce intervine de fiecare dată într-o altă sferă a existenței, conferindu-i un conținut veșnic, unitate și distincție.

13

E fără îndoială demn de cea mai spirituală și productivă nație că, în epoca ei de genialitate religioasă, a declarat că recunoaște și venerează divinul nu în caracterul absolut al puterii, înțelepciunii sau voinței, ci în formele primordiale ale existenței; astfel religia grecilor constituie, precum artele lor plastice, o dovadă a unității naturii și spiritului.

Din această unitate a rezultat și acea *înfățișare omenească* pură sub care, începînd din epoca homerică, grecii și-au imaginat zeii. Nu trebuie să ne preocupe aici dacă și în ce măsură epopeile homerice mai trădează vag amintirile formelor animale. Prin intensificări ocazionale ale atributelor divine pînă la colosal, de exemplu, cînd Hera, rostind jurămîntul pune mîinile pe pămînt și pe mare (*Iliada* 14, 272) sau cînd Ares, întins la pămînt, acoperă cu trupul vreo sută de stînjeni (*Iliada* 21, 407), asemănarea cu oamenii nu e pusă în nici un caz în discuție; ca să nu mai vorbim de faptul că asemenea imagini sînt rare și nu sînt niciodată scoase

în evidență. Ce semnificație au această apariție a zeilor sub înfățișare omenească, victoria acestei forme de apariție asupra tuturor celorlalte — acestea sînt problemele pe care trebuie să le lămurim. În fond, această formă nu reprezintă nimic nou, căci era fără îndoială cunoscută încă din epoca preistorică alături de forma animală. Dar în epoca homerică ea e folosită în mod exclusiv; astfel, noua credință se diferențiază net de cea veche.

Revelația sub formă animală e dovada unei zeități nespirtuale, legate încă de element și substanță, e dovada unor sentimente neobișnuite, nemărginite, ce se trezesc în urma înfîlnirii cu zeitatea. Înfațișarea omenească însă e expresia unei naturi divine care se desăvîrșește în spirit. Prin această spiritualitate noua concepție greacă despre zei pare să se apropie de concepția noastră; în realitate însă ea se depărtează la maxim de ea tocmai prin menținerea caracterului sacru al formelor naturii: fermitatea ei absolută e considerată revelație autentică a divinului, de aceea zeitatea însăși trebuie să se prezinte în cea mai aleasă formă a naturii: cea omenească.

Filozofia religiei din vremurile noastre nu vrea să știe nimic în legătură cu asemenea concepții despre divinitate. Crescută în spiritul unei religii îndreptate total spre transcendental, îndrumată de neliniștea sufletească și de modelul religiilor orientale spre tot ceea ce aduce mîntuirea, ea așteaptă adevăratele lămuriri despre ceea ce este sfînt doar de la zguduirea sufletească și căderea în extaz. Și dacă e dispusă să accepte că divinitatea, avînd nevoie de semne exterioare pentru a-și dezvălui cutremurătorul secret, poate folosi simboluri, în nici un caz însă nu are de ce să apeleze la înfațișarea omenească. Astfel, filozofia religiei preferă pînă și creaturile monstruoase pe care le înfîlnim în religiile unor popoare, căci, spărgînd formele și granițele naturale, ele duc cu gîndul la lucruri nemaiauzite, incredibile, incomprehensibile, impresionante, exprimînd astfel, cu mijloace pămîntene, ceea ce de fapt trebuie să reprezinte unicul conținut al trăirilor religioase.

Acestui mod de gîndire i se opune diametral acea spiritualitate căreia zeii i s-au arătat cu înfațișare omenească. Dar în limpezimea senină, ce se impune într-un mod atît de plauzibil, filozofia contemporană a religiei crede a distinge doar superficialitate și nechibzuință. Însă măreția neîncătușată a imaginii despre zei la greci, imagine ai cărei martori nu au fost nici profeții, nici eremiți, ci marii artiști — și

nu numai cei din Antichitate! — nu mai poate să se piardă pentru omenire. E ca și cum această imagine ar protesta, în numele naturii și al spiritului, împotriva ideilor de grijă, neîmplinire a dorințelor, chef de moarte, ba e ca și cum acuzația ar fi aruncată înapoi asupra adversarului, însoțită fiind de explicația că prin înclinația spre supranatural e combătut tocmai ceea ce e foarte omenesc, în sensul că nu există altă greșeală omenească în afara îndrăzelii de a respinge legile naturii și a încerca să gândești și să revendici pe cont propriu, în afara granițelor naturii. De aceea aici, în noua religie a grecilor, în locul unei configurații de monstruozități tulburătoare sau al unui simbol al absolutului, s-a impus înfățișarea umană perfectă. Căci dacă toate formele și fenomenele acestei lumi ne trimit spre zeități, chipul zeității nu poate fi decât aidoma celei mai spirituale lumi. Căci a fi zeu înseamnă aici a purta în sine întreaga semnificație a unei sfere a existenței, a domina fiecare din structurile acestei sfere prin strălucire și grandoare și a-și revela în cel mai ales loc din această parte de lume întreaga măreție și adevăratul chip. Purtând el însuși chip omenesc, zeul prezintă acea parte de lume ale cărei forme — de la cele neînsuflețite pînă la animale și oameni — se oglindesc toate în el, în spiritualitatea lor cea mai profundă. Astfel, imaginea lui rămîne pe deplin în granițele naturii, dar ea se află în punctul cel mai înalt al liniei de demarcație.

Zeitatea e forma ce revine în toate structurile, sensul ce le ține pe toate unite, arătîndu-și spiritualitatea în cea mai sublimă dintre ele: în cea omenească.

Existență și acțiune în lumina revelației divine

1

Înrudită îndeaproape cu concepția despre existența zeilor este și cea despre modul lor de intervenție în viața oamenilor. Nici aceasta n-a fost formulată vreodată în chip dogmatic, dar își găsește o expresie clară în toate acele povestiri în care zeii se arată oamenilor. Ea reprezintă ideea de bază, idee ce a rămas permanent actuală în religia greacă. Și chiar dacă unele aspecte izolate ale acestei concepții au trezit, începînd din perioada Renașterii, uimire și obiecții, semnificația ei centrală nu a putut fi atinsă de critici. Și autenticitatea ei se mai confirmă și azi pentru că, dincolo de orice noțiuni abstracte, ea se bazează doar pe conștiința *vie despre prezența divinității în această lume, fără însă a pierde complet din vedere libertatea umană sau regularitatea și previzibilitatea acțiunilor omenești*. Credința greacă reprezentată simbolic de această concepție este cel mai fascinant exemplu al unei religiozități complet nedogmatice, religiozitate care, pătrunzînd întreaga existență, nu contrazice totuși nici un fel de experiență naturală.

Dovada majoră și limpede a acestei religiozități este lumea despre care ne povestesc epopeile homerice. În această lume religiozitatea greacă e atît de vie, încît nu are nevoie de nici un fel de justificare.

Nu există eroare mai gravă decît aceea de a crede că prin critică se realizează o maturizare și aprofundare a conștiinței religioase. Abia atunci cînd credința devine șovăielnică, rațiunea își poate impune cerințele; și șovăiala credinței este un proces ce nu poate fi explicat niciodată, ci doar constatat ca urmare a dispariției treptate a apropierei divine. Dar lumea lui Homer se mai află încă sub vraja totală a acestei apropieri divine.

Semnificația pe care a avut-o acțiunea divină pentru această lume care e atît de departe de a fi fost descurajată sau săracă în idei nu are nevoie de exemple. Fiece stare, fiecă însușire, fiecă sentiment sau gînd, fiecă faptă sau trăire, toate se oglindesc în zeități. Orice-ar reda poetul, atunci cînd ceva i se pare semnificativ, acest lucru nu e povestit fără a fi pomenit numele vreunui zeu sau al zeității în general. Această permanentă pomenire a elementului divin, această conștientizare continuă a prezenței cerești trebuie să facă o impresie profundă și asupra aceluia căruia îi e străină religia homerică. Și chiar dacă în numeroase cazuri referirea la zeu a devenit o simplă formulă, chiar și așa ea e dovada unui sentiment viu; și putem susține astfel în continuare afirmația că nu există o altă concepție despre lume în care existența pămînteană și umană să fie atît de încărcată de prezența divină, că nu există nici o societate care — fără a fi o societate religioasă — să se gîndească, în fiecare moment al existenței ei, cu atîta credință și venerație la zei.

Și uimirea cu care constatăm această pietate, pe care o regăsim în orice trăire, crește pe măsură ce-i cunoaștem mai bine esența. Cu cît o înțelegem mai bine, cu atît o putem critica mai puțin. Căci aceasta e situația tuturor creațiilor care se nasc din bogăția trăirii avîndu-și unica justificare în ele însele. Semnificația vie a structurii lor respinge etaloanele străine. Și fie că semnificația lor ni se pare apropiată sau, din contră, complet străină, trebuie să o acceptăm așa cum este. Și e limpede că la contemporanii noștri ea nu va avea decît rareori vreun ecou și nu va primi decît rareori vreun răspuns. Căci ei caută în religie un alt fel de lume, o lume încărcată de mister, în timp ce pentru caracterul de bază al religiei grecilor e specific faptul că recunoașterea încărcată de venerație e legată de observarea cea mai exactă a realității. Divinitatea nu înseamnă în această religie nici o explicație justificativă, nici o întrerupere sau anulare a mersului natural al lumii; ea e însuși mersul natural al lumii.

2

Zeii al căror spirit se face remarcat în orice împlinire acționează cînd izolat și independent, cînd ca totalitate și unitate. Ambele ipostaze sînt la fel de semnificative. Încăpățînarea lor aduce adesea dezbinare în existența de pe pămînt; dar tocmai în

această dezbinare se oglindesc multilateralitatea și contradicțiile existenței care îi apar omului activ cu atât mai indisolubile, cu cât îi e mai vie și mai bogată experiența. Această disensiune divină ar fi putut deveni insuportabilă dacă pretențiile personale ar fi fost etalate fără scrupule. Dar pentru greci dorințele personale nu erau atât de importante încât, din cauza lor, să conceapă diferențele și contrastele existenței ca o luptă pentru putere și prestigiu, impulsionată de invidie. Conflictele dintre zei au în fond aceeași semnificație ca tensiunile existente între formele inițiale ale lumii, iar personalitatea lor nu era de o asemenea natură încât să accentueze aceste tensiuni. Concepția mitică despre o familie condusă de un tată ce e în același timp rege permite tensiunilor să existe în continuare, oferind în același timp imaginea simbolică a unei armonii divine. În persoana lui Zeus armonia se transformă în unitate atunci când acesta nu apare doar ca forță supremă ce-i domină pe zei și conduce marile destine după propria-i dorință, ci când e prezentat ca exponent al activității divine în general, astfel încât el e acela ce acționează oriunde și oricând, acela spre care se îndreaptă toate rugile. Vom înfîlni de mai multe ori această măreție nesfîrșită a lui Zeus; măreție care-n cele din urmă nu mai poate fi înțeleasă. Aici trebuie să ne gândim la o altă și nu mai puțin importantă sinteză a elementului divin, sinteză ce opune total esența grandioasă a divinității de o parte și omul de cealaltă.

În multe cazuri Homer — ca de altfel și lumea greacă de după el — prezintă o serie de evenimente importante la a căror origine se află „zeii” (*theoi*) în general sau „zeitatea” (*theos*). Cel din urmă termen nu se referă nicidecum la o personalitate anume în sens monoteist, ci el semnifică același lucru ca și cel dintîi, adică: unitatea lumii divine așa cum se prezintă ea simțurilor vii, în ciuda celor mai variate aspecte pe care le îmbracă. Atunci când Diomede (*Iliada* 9, 49) critică aspru sfatul lui Agamemnon de a sta departe de vîltoarea războiului, asigurînd solemn că atât el cât și Stenelos vor lupta în orice caz pînă la sfîrșit fiindcă sînt sprijiniți de „zeitate” (*syn theo*), încrederea lui se îndreaptă spre acea lume superioară aflată deasupra oamenilor. La această lume se referă poetul *Odissei* când spune că un lucru sau altul nu s-au petrecut „fără intervenția zeilor” (*ouk aneu theou*) (5, 531; 2, 372). Fiindcă „zeitatea” e cu el, Hector e mai puternic și Menelau se

poate da la o parte din fața lui, fără să-i fie rușine (*Iliada* 17, 99). Când nici unul din eroii greci nu răspunde la provocarea lui Hector, Menelau spune că va încerca el să lupte, deși știe „că la luptă norocul e-n mîna Zeilor“ (*Iliada* 7, 101). Hector știe că nu e capabil să-i facă față lui Ahile, „dar“, spune el, „las'că noi iar ne vedem și atunci isprăvi-voi cu tine, / Dacă mi-ajută și mie vreun zeu“ (*Iliada* 20, 435; vezi și 17, 514; *Odissea* 1, 267 ș. a.). Și după căderea lui aflăm din gura învingătorului că, întrucît zeii au vrut, „mare ne-a fost biruința, ucis-am pe falnicul Hector“ (*Iliada* 22, 379). Hector însuși, cînd a înțeles înșelătoria Atenei, a simțit că „de-acuma la moarte chematu-m-au zeii“ (*Iliada* 22, 297, vezi și 16, 692). Priam îi spune plin de dragoste Elenei care e chinuită de remușcări: „Nu-mi ești tu doar vinovată, ci singurii de vină sînt zeii / Care-mi aduseră amarnic război cu aheii“ (*Iliada* 3, 164). Și pentru Agamemnon căderea orașului lui Priam depinde de „voința zeilor“, dacă „face-vor zeii să cadă marea-a lui Priam cetate“, așa cum le dorește Hrisis grecilor la începutul *Iliadei*: „Fie ca zeii-ntronați în Olimp la război să v-ajute / Troia ușor să luați și cu bine s-ajungeți acasă!“ (*Iliada* 1, 18).

În *Odissea*, „zeitatea“ (*theos*) e invocată adesea. Plin de credință, Telemah se înfioară la gîndul să-și alunge mama din casă. „Ferească Dumnezeu de-una ca asta!“ (*Odissea* 20, 344; vezi și 17, 399). Despre sluga credincioasă, iubită de stăpîn, Eumeu spune că muncește cu hărnicie și truda ei „Cel-de-sus o face / Cu spor să fie“ (*Odissea* 14, 65). Același Eumeu rostește plin de un pios devotament la ospățul de după sacrificiu: „Căci Dumnezeu ne dă, ori nu, de-a pururi / Așa cum vrea, fiind atot-puternic“ (*Odissea* 14, 444). Nu tuturor bărbaților — îi spune Odiseu lui Euryalos — le dau „Zeii“ statură înaltă și însușiri ale spiritului; un bărbat poate avea o înfățișare sărăcăcioasă, dar „zeitatea“ îl înzestrează cu darul de a rosti vorbe de duh (*Odissea* 18, 167). „Cum îi tot adună / Un zeu pe cei de-o teapă împreună“, rostește batjocoritor Melanteu văzîndu-l pe Odiseu îmbrăcat în straie de cerșetor însoțit de porcar (*Odissea* 17, 218). Semnificative sînt cuvintele pe care Odiseu le adresează zeiței Atena: cît a durat războiul împotriva Troiei a simțit-o mereu prezentă prin apropiere; dar din clipa în care „zeitatea“ a împrăștiat poporul aheilor, el n-a mai primit nici un semn de la ea (*Odissea* 13, 317). Când Euryclea l-a recunoscut pe Odiseu după

vechea-i cicatrice, el a amenințat-o că dacă nu păstrează pentru ea secretul descoperirii pe care a făcut-o cu ajutorul „zeității“, nici ea nu va avea parte de crutare atunci cînd, prin mîna lui, „zeitatea“ îi va nimici pe pețitori. Și fiindcă gîndul la această clipă mult visată trezește pofta de răzbunare a bătrînei, Odiseu o oprește, îi ordonă încă o dată să păstreze tăcere și să lase viitorul pe seama „zeilor“ (*Odiseea* 19, 485 ș. urm.; vezi și 21, 279; 22, 288). „Voința zeilor îi face pe oameni să îndure multe osteneli și suferinți“ (*Odiseea* 7, 214; 14, 198; 12, 190; 17, 119). Ei fac daruri și tot ei refuză alte împliniri: după întoarcerea Elenei, „zeii“ nu-i mai dăruiesc prunci (*Odiseea* 4, 12). „Că-i lesne / Ca zeii cei locuitori în cerul / Nemărginit, pe oameni să-i înalțe / Sau să-i afunde-n iad“ (*Odiseea* 16, 211).

Deosebit de limpede iese la iveală această unitate a zeilor din cer atunci cînd — cum se întîmplă adesea în *Odiseea* — „zeii“ acționează ca forță a destinului și cînd hotărîrea lor e exprimată cu un cuvînt care de fapt desemnează torsul firului vieții (*epiklotho*). Asupra acestui lucru vom reveni mai tîrziu. Cu privire la Odiseu se spune că „zeii“ au decis anul în care urmează a se întoarce acasă (*Odiseea* 1, 17); „zeii“ sînt aceia ce dispun declinul oamenilor (*Odiseea* 8, 579) și-i supun la tot felul de suferințe (11, 138). Și regulile simple ale naturii le-au stabilit tot ei: „De-ai vrea să vezi, străine, / Și de urît așa să-mi ții în sală, / Deloc nu s-ar lipi de mine somnul“, îi spune Penelopa bărbatului ei, pe care nu l-a recunoscut încă. „Dar oamenii nu pot să stea de-a pururi / Neadormiți, că asta le-a fost dată / De cei-de-sus“ (*Odiseea* 19, 592).

Fiecare zeu își păstrează particularitățile lui și tensiunile dintre ei se mențin permanent. Căci ei reprezintă lumea și lumea are multe aspecte. Și totuși omul simte această unitate a zeilor. O simte, dar n-o poate cuprinde într-o concepție. Ea nu mai reprezintă o formă proprie. Și tocmai fiindcă se află dincolo de orice formă, ideile morale au putut porni exact de la ea.

3

Unde și cum intervin zeii în existența pămînteană? Cine-și pune această întrebare se întreabă în același timp: ce poate să facă omul însuși, ce face omul doar cu propriile-i forțe? Fiece

idee despre acțiunea zeilor este — în măsura în care această acțiune se referă la oameni — reversul unei anume psihologii, și nu putem înțelege gândurile unui popor despre zeii săi fără să înțelegem în același timp ce a gândit despre oamenii săi. Nu vrem să susținem aici că primordială ar fi cunoașterea de sine a oamenilor și abia apoi ar urma cunoașterea zeilor. Nimic nu poate fi mai fals decît această afirmație. Dar ar fi de asemenea fals să plasăm conștiința existenței zeilor pe primul loc și deci înaintea conștiinței de sine. Nici una din aceste forme ale conștiinței nu există fără de cealaltă. În viața religioasă ambele sînt prezente simultan și reprezintă unul și același lucru.

Dintotdeauna oamenii au fost conștienți de faptul că nu sînt ei singuri răspunzători de deciziile și acțiunile lor, fie ele bune sau rele. Procesele lumii exterioare influențează în mod clar țelurile și activitățile oamenilor, silindu-i adesea la fapte pe care cu dragă inimă le-ar fi evitat. Și cîte lucruri nu se întîmplă cu oamenii înșiși spre propria lor surprindere, lucruri binecuvîntate sau fatale, fără ca ei să fi avut dorința sau forța de a le împlini.

La greci sentimentul existenței e de o asemenea natură, încît în toate aceste puncte devine conștient de o prezență divină. Dar cu acest lucru încă n-au spus prea mult. Ar putea părea că grecii au crezut în prezența divinului numai în acele cazuri în care și noi sîntem surprinși și cutremurați ca de o minune: în cazul unor întîmplări neașteptate, de neînțeles, în cazul unor idei și pasiuni neobișnuite care într-o anume măsură se abat asupra noastră prin surprindere. Grecii interpretează și acele lucruri pe care le aleg și le fac cu mintea clară ca fiind un dat al existenței, iar sentimentul vieții se îndreaptă spre zeitate și atunci cînd noi nu ne gândim decît la regularitatea bine cunoscută a faptelor sau a gândirii și capacităților noastre. Și totuși omul nu e un simplu instrument în mîna zeilor, existența sa nu e doar scena pe care zeii își interpretează rolurile. Omul reprezintă el însuși ceva, propria lui activitate e o necesitate. Caracterul activ, vioiciunea omului se înfîlnesc cu minunea unei lumi pline de farmec, farmec ce se răsfrînge și asupra lui. Bogăția lumii și bogăția omului sînt prezente simultan. La întrebarea unde încetează lumea omenească și unde începe cea divină nu poate fi deci oferit nici un răspuns, căci

credința își are rădăcinile în faptul că fiecare lume e cuprinsă de cealaltă, astfel încât ele coincid. În locul unei formulări abstracte vom afla imaginile întâmplărilor pe care le vom cunoaște în cele ce urmează.

Imaginea grecilor despre activitatea divin-omenească se află într-un contrast puternic cu concepția ce ne e nouă familiară. La greci divinitatea nu acționează dintr-o lume de dincolo, ea nu pătrunde într-un suflet omenesc misterios legat de ea. Ea e una cu lumea și vine în întâmpinarea oamenilor chiar din lucrurile și fenomenele lumii, ea i se arată omului *cînd el e pe drum* și ia parte la viața agitată a acestei lumi. Nu prin introvertire află omul de prezența divinității, ci prin extrovertire, mișcare și acțiune. Omului care acționează sau întreprinde ceva divinitatea i se arată în mod nemijlocit, plină de viață, fie stimulîndu-l, fie împiedicîndu-l, fie iluminîndu-l, fie încurcîndu-l. Ea e aceea ce-l privește înfocat pe îndrăgostit din ochii frumuseții și erorile pe care le va comite sînt în aceeași măsură opera ei ca și a lui. Ba mai mult a ei. Și astfel, o dată cu siguranța de sine ce însoțește marile fapte dispare și cea mai amară parte a remușcării în cazul faptelor îndoielnice. Pentru noi e aproape de neînțeles cu cîtă liniște sufletească zeitatea e făcută răspunzătoare pentru o mare nedreptate. Elena, care-și părăsește soțul și copilul pentru a-și însoți amantul aducînd astfel imensa nenorocire a două popoare, își face aspre muștrări de conștiință, dar adevărata vină e pusă pe seama zeiței Afrodita și Elena rămîne femeia distinsă care a fost.

Cei ce sînt străini de această concepție văd în acest aspect al credinței grecilor o dezonorare a zeității și-n același timp un pericol serios pentru moralitate. Căci a pune răspunderea pe seama zeilor e de-a dreptul o ispitire la păcat! Dar nu putem trece cu vederea faptul că abia mai tîrziu, cînd această credință a început să se clatine, oamenii au avut motiv să se plîngă de nechibzuință și imoralitate. Dacă analizăm mai atent problema responsabilității vom recunoaște o concepție care, chiar dacă se deosebește considerabil de a noastră, nu e în nici un caz mai puțin serioasă decît aceasta. Căci nicăieri nu apare formulată ideea că omul n-ar avea de suportat urmările faptelor sale greșite. Ba din contră, aceste consecințe se răsfrîng asupra lui cu o neîndurare care ne sperie. Tragedia, care și-a luat subiectele din vechile

epopei, abundă de asemenea consecințe cutremurătoare. Tragic este tocmai faptul că nu există nici un fel de ieșire, că nu contează intențiile bune. Ceea ce s-a petrecut deja are urmări inevitabile. Aceste urmări nu pot fi înlăturate nici prin remușcări, nici prin umilire în fața zeului. Remușcarea însă și-a pierdut complet spul otrăvit. Dacă fapta a fost bună sau rea, dacă omul se poate lăuda sau mostra că a săvârșit-o, în nici un caz nu poate să creadă că a împlinit-o singur, că doar voința lui suverană a decis prin bunătate sau răutate ce să facă și ce să nu facă. Prin aceasta însă nedreptatea nu-și pierde nimic din gravitate, nimic din urmări. Dar sentimentul de nenorocire e încă foarte departe. Făptașul nu trăiește acea umilință care pune întreaga vină pe seama propriei voințe, cunoaște în schimb cealaltă umilință, aceea de a ști că nu el singur a fost cauza celor petrecute. Și de aceea poate rămîne măreț și mîndru, chiar și cînd își trăiește declinul. Ceea ce s-a petrecut, chiar de va însemna propria pieire, ține în cele din urmă, ca toate lucrurile din lumea asta, de hotărîri superioare; iar pasiunea ce a dus la faptă își are în lumea zeilor chipul ei minunat și veșnic, chip spre care omul își poate înălța privirea chiar și atunci cînd e înfrînt.

Cît timp această concepție și-a păstrat întreaga-i seriozitate, adică atîta timp cît a fost legată de credința în divinitatea lumii, ea nu a putut fi periculoasă pentru moralitate. Era vremea în care omul putea privi lumea și propria sa existență în oglinda miturilor autentice. Mai tîrziu, cînd gîndirea devenită suverană a protestat, arătînd că de la forțele superioare nu trebuie să vină alte impulsuri în afara celor morale și binefăcătoare, cînd privirea scrutătoare s-a îndreptat spre sufletul omului, căutînd acolo cauza tuturor erorilor, Elena a fost învinovățită: „Frumos era nespus fiul meu Paris / Și la vederea lui sufletul tău / S-a făcut Cypris“¹ (Euripide, *Troienele* 988).

Învinovățirea sufletului omenesc e mult mai veche decît tragedia. Ea aparține misticii teozofice care a așezat în locul mării, autenticei mitologii o alta. Nu putem spune cu precizie unde a

¹ Eschil, Sofocle, Euripide, *Teatru (Persii, Antigona, Troienele)*, Editura Tineretului, București, 1968, traducere de Eusebiu Camilar, George Fotino și Dan Botta, studiu introductiv, note finale și bibliografie de Ovidiu Drimba (n. t.).

luat naștere această a doua mitologie. Desigur însă că în secolele posthomerice importanța ei nu a fost tocmai restrînsă. Dar nu trebuie să uităm că ea e complet străină de spiritul marilor creații ale grecilor. Învățătura ei era aceea că natura umană e, în esență, depravată. Această stare deplorabilă era explicată printr-un blestem ce apăsa asupra întregului neam. Există o lume divină, din care neamul omenesc făcea parte într-un mod misterios, și din care decăzuse în această noapte a rătăcirii și păcatului. Dar lumea divină a vrut să-l ajute să se reîntoarcă în înălțimea ei, revelîndu-i o cale divină de acces. Această mutație în credință, ale cărei contururi le-am trasat aici, s-a produs în forme diferite la mai multe popoare. Pentru cei mai mulți istorici ai religiilor e neîndoielnic faptul că această mutație a însemnat un progres clar, o limpezire și aprofundare a gândirii religioase și morale. Această concepție despre zeitate pare mai grandioasă și mai pură, concepția despre om pare să fi devenit mai profundă. Și totuși patosul care răsună din această sferă ar trebui să ne arate că aici ceva s-a frînt și s-a sfîșiat și că unitatea nu mai putea fi realizată decît cu efort și luptă. Cît timp a existat unitatea inițială, omul a fost apărut de sondarea propriului suflet fiindcă găsea în afara ființei lui marele mit cu forma sa unică și cu toate structurile lui, mit din care făcea și el însuși parte. Nu vrem să ne întrebăm aici în ce mod s-a pierdut sau a trebuit să se piardă acest sentiment de siguranță, asemănător aceluia pe care-l trăiește pruncul în brațele mamei. Nu trebuie însă să pierdem din vedere acest sentiment și sfera lui de existență.

În mijlocul acestei lumi, plină de fapte divine, omul nu e un străin, ci e legat cu toate organele sale de lume, primește și așteaptă de la ea cunoașterea și decizia, succesul și eșecul, plăcerea și suferința. Desigur că el își cunoaște forțele spiritului tot atît de bine precum le cunoaște pe cele ale trupului. El știe că în interiorul ființei sale se află ceva ce noi numim suflet; el numește acel ceva *thymos*. Și omul distinge limpede această ființă interioară de cea exterioară. El se adresează chiar acestei ființe interioare în clipele de grea încercare, așa cum te adresezi unui frate sau tovarăș (vezi, de exemplu, *Iliada* 11, 603). Odiseu a vorbit o dată cu sufletul său, cînd, în noaptea de dinaintea luptei cu pețitorii, sufletul, revoltat de rîsetele obraznice ale fetelor, „lătra“

precum o cătea care, ca să-și apere puiul, atacă un străin: „Mai rabdă încă, / O, inimă. Tu ai răbdat odată / Ceva mai fioros“ (*Odissea* 20, 17; vezi von Wilamowitz, *Die Rückkehr des Odysseus*, 189 ș. urm.). Dar acest suflet, această ființă interioară nu poate vorbi; ea se încarcă de emoții, dar nu se adresează nicicând omului. Nu are o lume a sa, într-o anumită măsură îi lipsește profunzimea. Căci lumea ei e marea împărăție a vieții de afară. De aceea nu există și nu poate exista o mitologie a sufletului, căci sufletul își întoarce chipul doar spre în afară, spre lumea formelor, nu spre înăuntru, spre o lume fără chip, accesibilă doar ființei interioare. Apartenenții culturilor mai târzii nu se pot elibera decît foarte greu de prejudecata că această stare de fapte își are originea într-o lipsă de profunzime și înțelegere. Această concepție e numită deci primitivă sau puerilă, iar concepțiile ce i-au urmat sînt considerate rezultatul unei dezvoltări și perfecționări. Dar în acest caz nu avem de-a face cu un neajuns al vechiului mod de gîndire, ci cu unul al capacității noastre de înțelegere. Căci nimic nu-i lipsește acelei vechi concepții asupra existenței; e o imagine împlinită și desăvîrșită. Trăsăturile care, din cauza constrîngerilor modului de gîndire al unei cu totul alte concepții despre lume, aici ne lipsesc, nu ar fi făcut decît s-o distrugă. Ele nu au însemnat, așa cum își imaginează mulți, o îmbogățire și o aprofundare; abia după destrămarea vechii concepții aceste trăsături au reușit să se impună, dar în calitate de componente esențiale ale unei noi imagini despre lume cu un nou centru și noi dimensiuni. Dacă în vechea concepție despre existență ființa interioară a omului nu cunoaște o mitologie proprie, aceasta înseamnă că ea era parte integrantă a mitologiei lumii, era întretesută în acea structură unică, închisă. Ceea ce trăiește omul nu e o proprietate a sufletului său, nu-și află rădăcinile în singurătatea adîncă sau într-o altă lume cu afinități sufletești, într-o lume fără formă, ci este o bucată din această lume ce-și are locul ei și semnificația ei vie în marea mitologie a lumii. De aceea nici nu-i lipsește, așa cum ar putea să ni se pară, profunzimea. Căci sensibilitatea, cu care încercăm să-i recunoaștem profunzimea sufletească, e îndreptată spre lume și structurile ei și e capabilă să distingă în imaginea lumii atît de bine trăsăturile evenimentelor trăite, încît și noi, cei care sîntem obișnuiți cu un alt mod de

gîndire, rămînem impresionati de realitatea celor văzute. Și astfel observăm cu uimire că a fost posibil cîndva ca ceea ce vrem să înțelegem prin cufundarea în ființa noastră interioară să fie interpretat prin prisma lumii înțelese în toată amploarea și profunzimea ei; plini de admirație mai observăm că pe această cale nu s-a pierdut nimic din conținutul ființei interioare ci, dimpotrivă, a cîștigat în măreție, în timp ce noi cu psihologia noastră riscăm să ne pierdem în detalii, ba chiar în nimicuri.

Această epocă este perfect conștientă de faptul că omul, atîta vreme cît nu e supus unor constrîngerii exterioare, e condus de propriile-i înclinații și convingeri. Dar aceste impulsuri nu ne trimit spre înăuntru, spre un centru al sentimentelor, spre o voință de bază, ci spre în afară, spre măreția lumii. Ceea ce noi, în clipa deciziei, percepem ca motive, sînt în această lume zeii. La ei și nu în sufletul omenesc trebuie căutate profunzimea și motivul cel mai nobil pentru toate lucrurile semnificative care se petrec în ființa interioară a omului. Aceasta înseamnă că omul se simte înconjurat de o existență măreață și de personajele ei vii. Cine sînt aceste personaje — aceasta este întrebarea cea mai importantă. Dacă le cunoaște, omul se cunoaște pe sine însuși; căci contactul cu ele este decisiv și în urma lui omul își răsfrînge trăirile cînd spre interior, cînd spre exterior. Departe de a se limita și împotmoli în lumea subiectivă, departe de a deveni nesigur și totodată încăpățînat, omul își extinde ființa spre lumea obiectivă, spre lumea esențelor, spre existența lumii și deci spre divin. Și acest lucru e valabil atît pentru fericire, cît și pentru nefericire, atît pentru bine, cît și pentru rău. Și acea sferă îndoielnică și fatală care-l atrage e și ea imperiul și făptura unui zeu și dacă vraja ei l-a răpit de la ordine și datorie, el se poate referi, întristat de cele petrecute, la forța și măreția zeului. Oricît de mult ar regreta cele făptuite, conștiința nu trebuie să-l chinuie, căci decizia lui nu a fost o înfrîngere a unei bunăvoințe ascunse în lupta cu înclinațiile cele rele.

Iar faptele drepte, cuviincioase, pline de iubire și toate cele care, în numele binelui, i se cer omului, își au realitatea obiectivă deasupra omului și sînt de aceea mai puțin obiectul gîndirii, sufletului și voinței cît mai mult al înțelegerii. Și această înțelegere e

întunecată cînd omul e sub puterea unei vrăji ce pornește din lumea zeilor, dar care în viața și cinstea lui va aduce prejudicii.

Faptul că grecii sînt înclinați să caute motivul deciziei morale nu în voință, ci în cunoaștere, a trezit adesea uimire. Astăzi această concepție e considerată falsă. Ciudată apreciere! E ca și cum această credință ar fi izolată și ar putea fi judecată fără a lua în considerare întregul unei concepții despre lume în care credința mai sus amintită își are, ca parte integrantă, valoarea ei judicioasă. Cel ce înțelege obiectivitatea vechii concepții despre lume a grecilor, cel ce e capabil să-și îndrepte privirea spre exterior și nu spre interior, spre mitologia lumii și nu spre cea a sufletului, va considera logic faptul că primordială e cunoașterea și nu voința sau sentimentele. În lumea formelor obiective dreptatea și cinstea, chibzuința și măsura, delicatețea și grația nu sînt în primul rînd dispoziții subiective și forme de comportament, ci *realități*, forme durabile ale existenței, ce i se pot arăta omului în clipa decisivă, ca esențe divine. De aceea pentru greci nu e atît de important faptul că un lucru sau altul își are originea în sentiment pe cît e de important ca acest lucru să fie *cunoscut* și *înțeles*. Cel ce acționează plin de dragoste, de noblețe sau dreptate „cunoaște” dragostea, noblețea și dreptatea. Ele reprezintă pentru el ceva ce posedă prin cunoaștere, în timp ce alții nu le posedă. E posibil ca nici el să nu le fi posedat dintotdeauna, e posibil să le fi dobîndit sau, cum spunem noi, să i se fi „arătat” cîndva prin învățătură sau experiență. Propria noastră limbă ne avertizează asupra faptului că nu sîntem complet străini de această concepție, ba chiar că-n unele privințe sîntem, în mod tacit, adepții ei și că deci putem s-o pătrundem cu gîndirea. În limba greacă însă ea este, încă de la Homer, decisivă. Aici atitudinea morală e motivată mai puțin prin noțiunile trăirii sau caracterului, cît mai degrabă prin cele ale cunoașterii și înțelegerii. Așa cum noi spunem despre cineva că „gîndește” rațional, tot așa Homer afirmă că cineva „cunoaște” raționalul. Același mod de exprimare e valabil pentru tot ceea ce în mod obișnuit înțelegem prin noțiunea de ținută morală. Omul cu gînduri prietenoase e cel ce „cunoaște lucruri prietenoase”. Astfel, în privința exprimării nu există nici o deosebire între afirmația că cineva are o ținută morală de dorit sau că cineva „cunoaște” de exemplu un sfat bun.

Nu trebuie să mai menționăm faptul că în acest caz nu era vorba de o cunoaștere rațională abstractă. Oare să nu mai existe și o altă cunoaștere — acel „alt fel de cunoaștere“ (*allo genos gnoseos*), care după Aristotel e indisolubil legată de virtute (vezi von Arnim, *Das Ethische in Aristoteles' Topik. Sitzungsberichte der Akademie der Wissenschaften in Wien*, 1927, p. 30)? E o înțelegere ce nu e rațională, dar e în același timp total deosebită de simțire și dorințe, aparținînd unei lumi a lucidității, inteligenței, cunoașterii. Faptul că grecii au acordat tocmai acestei laturi a problemei morale atenția lor deosebită e fără îndoială o dovadă că nu s-au limitat la rațional: avem aici cea mai frunoză mărturie a obiectivității concepției și gîndirii lor. Căci ei nu au nici măcar un cuvînt specific pentru a desemna voința; termenul care înseamnă de fapt judecată (*gnome*) e valabil în același timp și pentru decizie.

Această „cunoaștere“ era deci întunecată sau lipsea total atunci cînd omul se lăsa tîrît spre fapte necuvenite sau fatale. Grecii lui Homer nu se gîndesc la pasiuni rele sau păcătoase. Dorința de a gusta viața și de a avea putere nu e pentru ei nici bună nici rea, e pur și simplu firească. Și cei mai nobili cunosc aceste înclinații ce se pot accentua, devenind pasiuni capabile să răstoarne totul. Dar ei posedă acea cunoaștere înaltă a formelor nobile și judecătoare ale existenței vii, o cunoaștere ce nu aparține rațiunii calculate, ci spiritului contemplativ, e conștiința unor realități nobile și veșnice, care — o zei! — imediat ce se limpezește se transformă în voință, punînd stavilă poftelor sufletești. Dar există clipe în care această conștiință e întunecată sau complet anihilată. În asemenea clipe omul comite greșeli și cade în păcat. Această orbire însă, ca toate lucrurile decisive de altfel, e opera zeilor.

Gîndirea pe care am caracterizat-o aici ca fiind îndreptată spre exterior nu e alta decît gîndirea mitică. Obiectivitatea ei îl cuprinde și pe om și lumea trăirilor sale. În bucuriile și suferințele lui, în poftele și-n judecata lui se oglindesc forme străvechi. Dar voința — cea bună și cea rea — rămîne de domeniul imaginarului. Divinul este forma pură a lumii, interpretarea, mitul ei. Aici nici nu poate fi vorba de a părăsi cele lumești și a-ți întoarce chipul spre divin. Existența lumii nu apune în divinitate. Omul căruia i se arată divinitatea nu e doar un simplu punct de

trecere spre o lume superioară. El nu se comportă ca și cum prin el ar vorbi și ar acționa o altă ființă, ca și cum această altă ființă l-ar bîntui cu sentimente, cu o voință și o cunoaștere ce nu sînt ale lui. Astfel, misterul atingerii între divin și uman a fost spulberat. Recunoaștem spiritul minunat de limpede al grecilor în mitologia lor, în mitologia *acestei lumi* și a *acestui om*. Imaginile acestei mitologii au, atunci cînd ni-i prezintă pe zei și faptele lor, și pentru noi o irezistibilă putere de convingere și caracterul lor veridic se menține chiar dacă noi credem sau nu credem în acești zei și forța lor. Și dacă în alte religii referirea la zeități înseamnă de foarte multe ori o falsificare a experienței, la greci însă ne aflăm în fața minunii unei coincidențe depline între cunoaștere și credință. Cea mai fidelă imagine a realității este în același timp cea mai vie mărturie a existenței zeilor.

4

Pentru interpretarea religioasă a unor evenimente naturale despre care a fost vorba în capitolul anterior oferim acum exemple din Homer.

Trist și plin de griji, Odiseu privește la învălmășeala armatei grecilor (*Iliada* 2, 169 ș. urm.) care, într-o grabă nebună, se pregăteau de plecare. Doar ca să-i încerce, Agamemnon îi sfătuisese să renunțe la această întreprindere fără sens și să se întoarcă în patria iubită. Poetul îl caracterizează aici pe Odiseu printr-o expresie prin care inteligența și ingeniozitatea lui sînt asemuite cu cele ale lui Zeus (169 *Dii metis atalantos*). Dar acum se pare că aceste calități l-au părăsit — ba nu, ele se vor afirma chiar în această clipă într-un mod strălucit. Și acest lucru se împlinște atunci cînd alături de bărbatul a cărui inteligență poate fi asemuită cu cea a lui Zeus pășește fiica lui Zeus cea inteligentă, ea, cea pe care „maestrul iscusinței” (*metieta*) a născut-o din creștetul lui și care afirmă: „Eu între zei pe lume sînt vestită / De știutoare și de iscusită” (*Odissea* 13, 298). Ea-i prezintă imaginea vie a rușinii unei reîntoarceri lașe — dar tocmai acest lucru îi împovărase și lui sufletul; îl îndeamnă apoi să se amestece imediat și fără ezitare printre oameni, să-i determine prin vorbe de duh să renunțe la intenția lor. Și Odiseu face acest lucru, după

cum ne relatează Homer, cu pricepere și succes. Astfel se confirmă proverbiala lui inteligență, despre care se spune că-i oferea în fiecare moment decisiv gândul cel drept. Dar ceea ce se poate numi inspirație este în realitate ideea pe care i-o inspiră celui inteligent însoțitoarea sa divină, zeița cu ochi ageri și limpezi. El îi aude vocea și trece imediat la acțiune. Despre modul cum se arată ea și cum dispare apoi nu aflăm nimic.

În același mod Atena îl ajută pe alt protejat de-al ei, pe Diomede, să ia hotărîrea potrivită (*Iliada* 10, 507 ș. urm.). Împreună cu Odiseu el a atacat la vreme de noapte tabăra lui Resos. În timp ce el îi răpunea pe războinicii adormiți, Odiseu a deshamat de la care caii regelui și i-a scos afară din tabără. Acum era însă momentul ca cei doi să se pună la adăpost și Odiseu i-a dat tovarășului său un semn. Dar Diomede mai stătea încă pe gânduri dacă să scoată și carul regelui din tabără sau să continue să-i căsăpească pe traci. În timp ce cumpănea, de el s-a apropiat deodată Atena și l-a îndemnat să părăsească repede tabăra: în fiecare clipă — i-a spus ea — l-ar putea surprinde troienii. Și lui îi vine în ajutor zeița tocmai cînd stă în cumpănă. În clipa hotărîtoare ea e aceea care-i oferă soluția potrivită, îl ajută să ia hotărîrea salvatoare. Despre zeiță nu se mai amintește nimic, iar Diomede și Odiseu o pornesc neîntîrziat la drum. De altfel era și vremea. Un nobil trac se trezise din somn și, prin vaietele sale, i-a chemat pe troieni. La fel, și în parte cu aceleași cuvinte, se povestește cum Atena se adresează mîniosului Ahile cu vocea rațiunii (*Iliada* 1, 193 ș. urm.), doar că de această dată „iluminarea“ ia forma unei viziuni. Leul cel mînios se simte atins de la spate, se întoarce și vede ochii înflăcărați ai zeiței. O recunoaște imediat pe Atena și-i împărtășește dorința sa de răzbunare. Ea însă-l îndeamnă la o stăpînire de sine înțeleaptă și demnă. Și puternicul Ahile o ascultă. Toate acestea s-au petrecut într-o clipă. Nimeni altcineva n-a putut-o vedea pe zeiță, nimeni n-a fost martorul dialogului. Înainte ca zeița să rostească primele cuvinte, Ahile își trăsese deja sabia din teacă; cînd și-a încheiat povața, Ahile își băgase la loc sabia în teacă și Atena a dispărut. Ea l-a determinat să aleagă varianta rațiunii. Dar și de această dată zeița a venit cînd eroul era nehotărît ce să facă și una dintre posibilități era și cea pe care i-o recomandaseră și prezentaseră convingător cuvintele zeiței.

Astfel, intervenția ei înseamnă înclinația acului balanței ce cântărește sentimentele și gândurile.

Deosebit de interesant este modul în care zeița ce dă sfaturi înțelepte reușește să-l convingă pe Telemah că a sosit vremea să părăsească Sparta și să se întoarcă în patrie (*Odiseea* 15, 1 ș. urm.). El a fost mult prea multă vreme oaspetele lui Menelau pe care-l vizitase ca să afle ceva despre tatăl său dispărut. Între timp, în insula Itaca pețitorii își văzuseră de interesele lor și cine știe dacă nu cumva se și întâmplase ceva ireparabil. Și iată că într-o noapte Atena s-a apropiat de culcușul tînărului, muștrîndu-l că a stat atîta vreme departe de patrie fără să se gîndească la situația critică din casa părintească. Ea-i spune că trebuie să se grăbească dacă vrea să-și mai găsească mama acasă, căci rudele stăruie, îndemnînd-o în mod serios la căsătorie. Și cît de ușor ar putea ea să ia cu sine — chiar împotriva voinței fiului — ceva din averea familiei, căci, spune zeița, Telemah ar trebui să știe cît de nesigură e judecata femeii cînd sufletul ei s-a îndreptat spre un alt bărbat. După aceste reproșuri zeița îi mai dă lui Telemah sfaturi numeroase în privința călătoriei de întoarcere, după care dispare. Telemah, speriat, își trezește imediat tovarășul de călătorie. Acum nu vrea să mai stea nici o clipă, vrea să plece înapoi chiar în acea noapte, fără să-și fi luat măcar rămas bun. — Această povestire a fost criticată. Ar fi de neînțeles, s-a spus, cum de a putut Atena s-o bănuiască în asemenea măsură pe Penelopa, tot de neînțeles ar fi și zăpăceala lui Telemah care a vrut să plece la miezul nopții, ca un hoț și răufăcător. Și totuși toate acestea sînt de o minunată autenticitate, dacă încercăm să ne transpunem în sufletul tînărului și să privim procesele din interior. Important este mai întîi faptul că nici aici zeița nu apare pe neașteptate, ci dă expresie unui gînd ce a fost deja precizat. E noapte; prietenul lui Telemah doarme adînc alături de el, Telemah însă nu poate să doarmă fiindcă se gîndește întruna la tatăl său căruia-i simte lipsa dureros și din cauza căruia a pornit în această călătorie — acestea sînt observațiile clare ale povestitorului. Și iată că deodată Telemah se simte tulburat la gîndul că a lipsit atît de mult de acasă și îngrijorat, știind ce situație a lăsat în urma sa. Noaptea amplifică totul la nesfîrșit, transformînd grijile în năluci uriașe. E oare de mirare că celui ce nu-și găsește somnul i se încinge

mintea și că, apăsător de teamă merge pînă acolo încît să-și creadă mama în stare să comită fapte care ziua i s-ar părea incredibile și ridicole? E deci de mirare că-n cele din urmă își pierde complet capul vrînd să plece pe loc, fără să aștepte zorii ca să-și poată lua în mod civilizat rămas bun de la gazdele sale? Cred că poetul a realizat aici o minunată descriere a sufletului. Și către sfîrșit, printr-o simplă trăsătură de condei, a reușit să caracterizeze perfect starea sufletească a eroului său, trăsătură care însă a fost considerată încă din vremuri vechi ca nefiind autentică, căci apare întocmai și în *Iliada* (10, 158) și după cum se spune n-ar avea sens decît în *Iliada*. După cuvintele zeiței, Telemah își trezește prietenul cu o lovitură de picior. De ce oare, ne putem întreba, de vreme ce prietenul doarme lîngă el și Telemah l-ar fi putut apuca cu mîna? S-a spus că în *Iliada*, la bătrînul Nestor care stă în picioare în fața lui Diomede dormind pe pămînt și care nu vrea să se aplece ar fi de înțeles că-l trezește pe Diomede cu o lovitură de picior. Desigur că așa stau lucrurile. Telemah în schimb e tulburat la culme și de aceea-și atinge tovarășul cu piciorul în loc să-l apuce civilizat cu mîna. Mai limpede nici că ne poate fi arătat care-i era starea sufletească. Și Atena? Ce-a făcut ea oare de a trezit în Telemah o dorință atît de puternică de a se întoarce acasă? Ea a dat o amploare deosebită dorului de patrie. Glasul divin și expresia acestui gînd sînt unul și același lucru. Omul modern însă trebuie să transpună cele ce i se întîmplă eroului abia în modul său psihologic de reprezentare pentru a-i recunoaște cu adevărat autenticitatea.

Observăm că de fapt nu poate exista aici o alternativă între independența omului și influențarea sau favorizarea sa de către zei. Ceea ce vrea omul, ceea ce face — este de fapt el însuși și este în același timp zeitatea. Și omul și zeitatea sînt autentici și-n ultimă instanță unul și același lucru. Aici nu e posibil să i se facă reproșuri Elenei cum se întîmplă la Euripide. „Și la vederea lui sufletul tău / S-a făcut Cypris“. Cînd în *Odissea* (4, 712) Medon îi spune Penelopei că nu știe dacă pe Telemah l-a îndemnat vreun zeu să se reîntoarcă acasă sau dacă propriul lui gînd i-a fost imbold, Medon își imaginează posibilitatea unui ordin divin fără a nega însă că și ceea ce el numește propriul gînd al lui Telemah ar fi putut primi vreun impuls decisiv de la zeitate (vezi și

Odiseea 7, 263; 9, 339). Faptul că ceea ce pornește de la omul „însuși” își are originea în voința zeilor e exprimat foarte frumos de cîntărețul din *Odiseea* (22, 347): „că eu cîntarea / De sine-am învățat. Un zeu tot felul / De cîntece mi-a insuflat în minte / Să-ți pot cînta și ție ca în fața / Celui-de-sus“. În acest sens el se numește „autodidact” (vezi și *Odiseea* 1, 384). Uneori pe lîngă voința omului mai e subliniat și impulsul divin. Diomede spune despre Ahile că va intra în luptă „dacă-i dă inima-imbolă sau zeii-l îndeamnă pe dînsul” (*Iliada* 9, 702). „Vezi, dar să nu faci la fel”, îl sfătuiește bătrînul Fenix pe Ahile și adaugă: „să nu te-aducă ispita / Dragă prietene, aici” (*Iliada* 9, 600). Această alăturare nu presupune însă că în anumite împrejurări omul e lăsat să se descurce singur. Acest lucru nu trebuie să reiasă nici din îndemnul pe care i-l adresează Peleu fiului său înainte ca acesta să pornească la drum: „Fiule, da-ți-vor Atena și Hera tărie să birui, / Dacă pe voie le-ar fi, dar marea mîndrie din tine / Tu în zăbale s-o ții...” (*Iliada* 9, 254). Căci în alt loc tocmai stăpînirea de sine e prezentată foarte plastic ca rezultînd în urma unei intervenții neașteptate a zeității. Menționarea îndemnului divin subliniază momentul deciziei fără însă ca tendința încă dinainte existentă de a acționa tocmai în acest chip să fie prezentată ca ceva pur omenesc, complet distinct de ceea ce au făcut zeii. În acest sens trebuie să înțelegem povestirea din *Iliada* 15, 603, cînd Zeus, ca să-și împlinească propria dorință: „Asta gîndind el împinge pe fiul lui Priam spre vase / Dar de la sine și el fioros.” După eșuarea încercării de împăcare Aias spune că acum e vremea de plecare: „Ahile, vezi bine, / Fără de milă, sălbatic ajunse de-ațita trufie, / Răul, și nu se îndură de dragul acestor prieteni.” Imediat după aceasta el i se adresează chiar lui Ahile însuși: „Dar neîmpăcată, haină / Inimă puseră zeii în tine, și numai de dragul / Unei femei” (*Iliada* 9, 629, 636). A doua formulare a stării de lucruri e doar mai solemnă și mai severă decît prima pe care nu vrea s-o contrazică în nici un chip: faptul că Ahile însuși devine neîndurător nu înseamnă în nici un chip că asprimea sufletului său nu ar fi fost determinată de zei.

Înțelegem că o asemenea concepție, oricît de strîns l-ar lega pe om de zei, nu înseamnă însă că omul nu e liber în sensul pro-

priu-zis al cuvîntului. Și impresia lipsei de libertate poate să apară cu atît mai puțin cu cît faptele omului sînt puse în legătură cu capacitatea sa de înțelegere. Cînd a ales răul, n-a fost dominat de nici o voință sau simțire străine; și nu sentimentele sale mai nobile s-au arătat neputincioase în fața înclinațiilor mai brutale. I-a fost în schimb tulburată privirea limpede a spiritului, privire deschisă spre a observa trei mari realități: frumosul, dreptatea, raționalul. Așa a fost posibil să decadă o femeie nobilă ca Elena; colanul Afroditei are o putere de vrajă ce le răpește mințile pînă și celor mai raționali (*Iliada* 14, 214). Întunecarea misterioasă a privirii spiritului — aceasta e calea pe care zeii îi conduc pe oamenii ce trebuie să se prăbușească în prăpastie. Corul din *Antigona* lui Sofocle dă o expresie de neuitat acestei idei (620): „Ah, tare-nțeleaptă-i / Zicala vestită: cînd omului drumul / Pierzării vreun zeu i-l deschide, / Lui zeu-i arată tot răul sub chipul / De bine. Răstimp doar fugarnic!“ Scoliile mai adaugă sentința: „Cînd Dumnezeu vrea să facă rău omului, / Îi rătăcește mai întîi mintea cu care gîndește.“

Un caz celebru e jignirea lui Ahile de către Agamemnon, jignire ce a adus grecilor o imensă nenorocire. La împăcarea solemnă de după moartea lui Patrocle — cu această jertfă a prietenului iubit Ahile însuși trebuise să-și plătească neînduplecarea — Agamemnon explică în fața adunării grecilor (*Iliada* 19, 85 ș. urm.) că i s-au făcut de multe ori reproșuri amare pentru atitudinea sa de atunci; „dar“, spune el, „Nu eu sînt de vină, ci numai / Zeus, Ursita și Furia, iasma hoinară prin umbră, / Care-n sobor mă făcură din minte să-mi ies ca nebunii / Și să răpesc lui Ahile răsplata ce obștea-i dăduse, / Ce puteam eu împotriva? O zîină le pune la cale / Toate, fiica mai mare a lui Zeus, Orbirea dușmană, / Care smintește pe toți.“ Și el povestește mai departe că Zeus însuși a căzut o dată pradă înșelătoriei ei, mîhnindu-se tare cînd a trebuit să asiste la urmările jocului ei crud: „Astfel a fost și cu mine pe vremea cînd marele Hector / Armia ne-o pustia lîngă tabără pe la corăbii; / Nu mă putui dezbăra de smintirea în care căzusem / Pentru că eu am greșit și mintea luatu-mi-a Zeus, / Vreau să te-mbun și să-ți dau sumedenii de daruri.“ Și Ahile însuși întărește această concepție (270): „Doamne“, strigă el

după ce-a primit iertarea, „că mari sînt păcatele care le dai omenirii! / N-ar fi putut Agamemnon nicicînd să mă scoată din fire / Și să mă tulbure atîta, nici roabă să-mi ia cu de-a sila / Și cu pomirea-i așa să rămîie ne-nfrînt, dacă Zeus / N-ar fi voit ca o așa mare mulțime de-ai noștri să moară.“ Pentru Elena rămîne de neînțeles cum de a putut să-și părăsească patria, bărbatul și copilul ca să-l urmeze pe frumosul tînăr într-un ținut necunoscut. O singură zeităte putea să-i tulbure în așa chip mintea: Afrodita, a cărei vrajă farmecă sufletele; și în spatele acestei forțe se afla voința zeilor care decisese războiul. În *Odissea* (4, 260 ș. urm.) ea-și reamintește de vremea în care, la Troia, era copleșită de dorul de-acasă: „... căci m-apucase dorul / De-ntors acasă și-mi plîngeam orbirea / Ce Venera-mi dăduse, cînd la Troia / Ducîndu-mă departe de-a mea țară, / Mă-nstrăină de fata mea, de casa / Și de bărbatul meu, desăvîrșitul / De bun și de frumos și de cuminte.“ Și într-o scenă din *Iliada*, pe bună dreptate mult admirată, în care bătrînii Troiei aflați în fața cîmpului de luptă scîldat în sînge privesc uimiți la frumusețea aducătoare de nefericire a Elenei, bătrînul Priam i se adresează (3, 162): „Vino, copila mea-ncoace, și-n față-mi așază-te aproape, / Vezi-ți bărbatul dintîi, prietenii, rudele tale. / Nu-mi ești tu doar vinovată, ci singuri de vină sînt zeii, / Care-mi aduseră amarnic război cu aheii.“ Elena însăși își condamnă în *Iliada* fapta cu cuvinte amare, dar și ea consideră că adevărații făptuitori sînt zeii (6, 344 ș. urm.). Tot astfel e judecată și infidelitatea Clitemnestrei. Egist nu reușește s-o înduplece prin arta sa de a seduce, căci simțirea ei era nobilă — pînă ce în cele din urmă „cei-de-sus meniră-a ei cădere“ (*Odissea* 3, 264 ș. urm.).

Și dacă omul alege calea cea dreaptă, tot zeitatea e cea care l-a iluminat. Bătrînul Fenix, care în *Iliada* (9, 448 ș. urm.) i se adresează lui Ahile, a simțit cîndva în tinerețe această intervenție divină. El suferea din cauza blestemului tatălui său și plănuia să se răzbune omorîndu-l: „Eu m-am gîndit să-l omor cu arm-ascuțită, dar ciuda / Mi-a potolit-o un zeu aducîndu-mi aminte de vîlva / Care s-ar face-n popor și vorbele rele ale lumii; / Teamă-mi era să nu-mi zică-ntre-ahei ucigaș de părinte.“ Mînia îl împingea orbește spre crimă, dar gîndul la grozăvia faptei împli-

nite i-a potolit și învins furia. Acest gând care i-a cuprins cu atîta forță sufletul i l-au trimis tot zeii.

Zeitatea e cea care influențează și celelalte decizii importante ale omului, altele decît cele din sfera moralei, fie ele aducătoare de fericire sau de nefericire. Am amintit deja cîteva exemple în acest sens. Odiseu îi spune fiului său că-n ziua decisivă, printr-o înclinare a capului, îi va face semn să transporte armele; acest lucru se va întîmpla „îndată ce Minerva luminată m-ar învăța“ (*Odissea* 16, 282). În *Iliada* se povestește că Hector ar fi reușit să dea foc corăbiilor grecești „dacă nu-i punea Hera în minte / Lui Agamemnon ca oastea-i, cînd tot se silea și el însuși, / Iute s-o-ndemne la luptă“ (8, 218). În urma naufragiului, Odiseu care s-a salvat înotînd ar fi fost aruncat de valuri și strivit de coasta stîncoasă „cu trupul rupt, cu oasele zdrobite / S-ar fi ales atunci, dacă Minerva / Nu-i da un gând“ învățîndu-l ce să facă ca să înfrunte forța talazurilor; apoi ar fi pierit însă în valuri „de nu-l trezea cu sfatul ei Minerva“, cu ajutorul căreia a găsit calea de a se salva din apele mării (*Odissea* 5, 427, 437). Dar cît de des nu alege omul în clipa hotărîtoare calea cea strîmbă, aducîndu-se pe sine și pe alții la pieire. Și aceasta e opera zeilor. Ei fac să încolțească în sufletul oamenilor nu numai gîndurile bune, ci și cele rele, aducătoare de nenorocire. Ahile îl sfătuisese pe Patrocle să se mulțumească cu eliberarea taberei de corăbii și să nu-l urmărească pe dușman pe cîmp deschis, căci acolo îl pîndesc pericole pe care n-o să le poată înfrunta. Îmbătat de victorie Patrocle uită însă de sfatul cel bun și se năpustește în urma troienilor. „Bietul orbit. Dacă el păzea cu sfințenie sfatul / Dat de Ahile, scăpa negreșit de noptatica moarte, / Biruie însă pe-a omului pururea voia lui Zeus, / Care silește la fugă și pe un viteaz și-l despoaie / Lesne de slavă, măcar că el însuși la arme-l împinge; / Astfel acuma tot el în foc pe Patroclu-l împinse“ — ca să-l ducă la pieire (*Iliada* 16, 685 ș. urm.). După căderea lui Patrocle, cînd Ahile se ridicase ca un leu răcnind, în adunarea troienilor Polidamas a dat sfatul înțelept ca toți să părăsească cîmpul de luptă și să se retragă în spatele zidurilor orașului. Hector însă, pe care victoria-l făcuse încrezător, a respins indignat propunerea „și spusa-i cu chiot primiră troienii, / Nesocotiții, că Palas Atena-i scosese din minte / Și lăudară povața cu totul greșit-a lui Hector /

Și defăimară vorbirea temeinică a lui Polidamas" (*Iliada* 18, 310). În concepția homerică decizia luată de oameni nu e prezentată ca o constrângere. Ea rămâne ceea ce omul însuși trăiește în străfundul sufletului său și ceea ce doar un bun cunoscător al sufletului omenesc poate descrie cu adevărat. Și totuși această decizie vine de la zei. Omul însuși e cel care se hotărăște și cu toate acestea nu el însuși e cel care ia decizia. Astfel abordează Homer eterna problemă a libertății și responsabilității, conferindu-i un sens plin de smerenie, dar în același timp măreț și liber, fără a-i da o interpretare îndrăzneată sau prea voluntară. Cel ce greșește trebuie să-și facă mustrări de conștiință, trebuie să suporte și urmările faptelor sale. Nu trebuie însă să se chinuie, căci în ciuda întregii răspunderi și a tuturor consecințelor fapta sa își are originea în lumea zeilor.

Și dacă voința și gândirea omului sînt atît de integrate în organizarea divină a lumii, cu atît mai mult vor fi determinate de zei toate posibilitățile umane. Orice reușită e în mîinile zeilor, așa spunem și noi. Și cu toții știm din legende și povestirile popoarelor cît de multe lucruri pot pune zeii în mișcare. Dar conștiința despre zei a neamului de eroi pe care ni-i prezintă Homer nu-și are egal pe lume.

Că fiecare din renumiții eroi își are alături o nobilă divinitate protectoare, de al cărei sfat și ajutor se bucură la toate întreprinderile sale, nu este, ce-i drept, un fapt unic în felul lui. Și alte popoare povestesc despre asemenea ajutor; și este general răspîdită și convingerea că cel ce e prea sigur de sine și crede că va putea să se descurce fără ajutorul zeității se va prăbuși în mod sigur. În *Aiaks*, Sofocle ne aduce, ca-n vechile legende, un exemplu în acest sens (758 ș. urm.). Cînd tînărul erou a pornit la război și tatăl său l-a îndemnat să-și lege dorința de victorie de voința zeilor, el a replicat mîndru că în alianță cu zeii poate ieși victorios și cel mai nepricopsit; el însă are credința că va obține această glorie și fără zei. Și mai tîrziu, în bătălie, cînd Atena a vrut să-l îndemne la atac, i-a răspuns cu o încăpăținare nehibzuită: „Stăpînă, ocupă-te tu de ceilalți Argivi, căci unde mă aflu eu, linia de luptă e de nepătruns!" Tragedia lui Sofocle ne prezintă în imagini cutremurătoare nefericitul sfîrșit al acestui puternic erou care a crezut că nu are nevoie de ajutorul zeilor. Dar,

după cum am amintit, această idee este bine cunoscută și în alte religii.

Ceea ce-i deosebește însă pe greci de eroii altor popoare este conștiința mereu vie a prezenței apropiate a elementului divin, ce nu-i părăsește nici în acțiunile planificate, nici în clipele de pasionată și sublimă trăire a eroismului. Acești eroi mândri și neînfrînați nu uită niciodată că nici o lance nu poate fi aruncată și nici o lovitură nu reușește fără ajutorul zeilor și dau glas acestei convingeri în situații în care, după noi, acest gând ar fi aproape incompatibil cu eroismul. Un exemplu în acest sens. Ahile se află în fața lui Hector care i-a răpus cel mai bun prieten. El nici nu vrea să audă de înțelegerea conform căreia învingătorul ar urma să cruțe leșul celui învins; precum între lupi și oi, nici între cei doi nu poate să existe vreo înțelegere. Cuvintele disprețuitoare ale lui Ahile trădeză o sălbatică dorință de răzbunare, el își vede în sfârșit jertfa în raza sa de acțiune, o pradă de care se simte sigur. Și-n această dispoziție îi strigă adversarului să-și adune toate forțele căci acum nu mai există scăpare — „îndată cu sulița-mi Palas te va răzbi“ (*Iliada* 22, 270). Dar Hector reușește să se ferească de lovitura de suliță. „Nu m-ai atins, Peleiene“, strigă el batjocoritor. „Se vede că tu de la Zeus / N-ai știut ziua când eu am să mor și zadarnic / Te-ai lăudat. Șiretenie-a fost și palavre din parte-ți / Numai ca eu să mă tem și de frică să nu mă pot bate. / N-o să mă-mpungi pe la spate cu lancea, că nu mai dau fuga. / Ba eu spre tine vin oblu. Deci hai și străpunge-mi-l pieptul, / Dacă te-ajută vr'un zeu.“ Și apoi își aruncă el lancea. Dar ea se izbește de scutul lui Ahile și Hector nu are altă lance. El îi strigă fratelui său de arme să-i aducă lancea și deodată se vede singur: Atena fusese cea care, luînd chipul tovarășului său de arme, îl amăgise. Acum știe: „Mai demult plăcutu-i-a asta lui Zeus / Și lui Apollon. Ei doi mi-au fost pîn-aci cu priință / Și m-au păzit amîndoi, dar azi mi se duce norocul. / Hai dar încalte să nu mor ca omul mișel și netrebnic, / Să izbîndesc ceva mare, s-a jungă de pomină-n lume.“ Cu aceste cuvinte și-a tras sabia din teacă și s-a repezit asupra adversarului.

Așa gîndește aici bărbatul capabil de a se apăra, a cărui glorie și ale cărui fapte posteritatea le va mai cînta încă multă vreme. În

cîntul al 21-lea al *Iliadei*, Ahile, a cărui măreție și grozăvie ating dimensiuni supraumane, îi gonește pe troieni și orașul pare definitiv pierdut. Atunci însă Agenor se decide să-l înfrunte pe bărbatul puternic și fără egal. „Și-are un suflet și el și oamenii spun că și dînsul / E muritor și că Zeus îi dăruie biruința“ (570). Oriunde trebuie să se afirme forța și îndemînarea privirea se îndreaptă către zeii care asigură sau refuză reușita. Astfel întrecerile pe care Ahile le organizează în cinstea lui Patrocle oferă în acest sens un exemplu după altul. Fiecare succes sau insucces e justificat aici prin participarea zeilor.

Dar asta nu e totul. Acești oameni însetați de glorie consideră că zeilor le datorează nu doar norocul de care au nevoie, ci și forțele și însușirile cu care se mîndresc atît de mult. Un dar al zeilor este pentru ei clipa de simțire sublimă în care orice mișcare le e înaripată de o vioiciune minunată; tot de la zei le vin în dar — cred ei — și acea capacitate de a acționa bărbătește și rațional, ba chiar și acea trăire sufletească prin care pot face dovada firii lor nobile. Și așa rezultă ideea că și ceea ce noi considerăm expresie a esenței personale vine în mod nemijlocit tot din mîinile zeilor. Această esență personală trebuie să se afirme prin fapte, căci în concepția despre lume a vechilor greci ea devine realitate numai și numai prin fapte și nu printr-o existență interioară cu bază solidă. Toate faptele însă depind de forțele motrice ale lumii, ale căror forme veșnice sînt zeii.

Lui Belerofonte „zeii de zestre mîndrețe i-au dat și virtutea / Fermecătoare“ (*Iliada* 6, 156). Lui Hector i se reproșează (*Iliada* 13, 726 ș. urm.) că, știind că zeii l-au făcut priceput în ale războiului, se crede acum mai presus de ceilalți și la minte și povață. Dar „zeii meniră ca unul să fie mai bun de războaie, / Altul la jocul de horă și altul la viers și-alăută, / Și altuia Zeus atotvăzătorul i-a dat judecată, / Care la mulți folosește și multor-aduce scăpare“. Astfel, Atena i-a dăruit Penelopei știința și talentul „de știe lucru minunat de mînă / Și-o taie capul și-i așa măiastră“ (*Odiseea* 2, 116). „Dar plugăritul și gospodăria / Ce crește vlaste mîndre nu-mi plăcură“, îi povestește Odiseu lui Eumeu căruia i se prezintă ca fiind fiul unui nobil cretan. „Ci totdeauna mie dragi îmi fură / Vîslitele corăbii, bătălia / Săgețile și sulițele lucii, / Păcate ce cutremură pe alții, / Dar eu le-am îndrăgit fiindu-mi

date / De cei-de-sus, căci oamenii au daruri / Și gusturi osebite“. În *Iliada* (5, 51) Scamandriu, fiul lui Strofiu, e prezentat ca „bun vânător, învățat de ea însăși zeiță-Artemida / Bine s-așinte tot felul de sălbăticiuni în pădure“. Fereclu (*Iliada* 5, 61), era „un maestru dibaci la tot lucrul de mînă / Meșteșugit, că de Palas Atena iubit era foarte“; despre turnătorul de metal în stare să făurească cele mai încîntătoare obiecte e sigur că „Hefaistos și Palas Atena l-au învățat dibacea-i artă“.

5

Cînd Odiseu a apărut gol și cu trupul bătut de ploaie și de vînt, fetele Nausicăi au luat-o la fugă care încotro, numai fiica regelui a rămas pe loc căci „o-nsuflețise / Minerva dinadins desfri-coșînd-o, / De stete-n față-i, oblu“ (*Odiseea* 6, 139). „Fiule, da-ți-vor Atena și Hera tărie să birui, / Dacă pe voie le-ar fi“, îi spune Peleu tatăl tînărului Ahile care trebuie s-o pornească cu Agamemnon împotriva Troiei (*Iliada* 9, 254). Rănit de săgeata lui Pandareu, Diomede se roagă de zeița Atena și ea-i umple pieptul cu neînfricatul curaj bărbătesc al tatălui său, Tideu, care a fost cîndva și el protejatul ei (*Iliada* 10, 5; 125). Altă dată îi dă chiar la momentul potrivit forța de a ajunge din urmă un fugar (*Iliada* 10, 364); și cînd la atacul nocturn asupra taberei lui Resos Odiseu l-a îndemnat să-și arate întreaga vitejie, „însuflețit de Palas Atena, Tidide / Moartea lățea împrejur“ (*Iliada* 10, 482). Fiindcă Zeus a decis să-i mai dăruie lui Hector înainte de a se sfîrși încă o clipă de glorie „se furișă-ntr-însul / Duhul războinic, avan. De virtute, de vlagă-i se umple / Trupu-i întreg“ (*Iliada* 17, 210).

Îndrăzneala și deznădejdea, atît una cît și cealaltă, vin în clipa hotărîtoare de la zei. Cei doi eroi dușmani, Hector și Patrocle, se luptă pentru leșul lui Sarpedon răpus de lancea lui Patrocle. Atunci Zeus decide să-i mai dăruiască încă o dată victoria lui Patrocle și să-i pună pe fugă pe troieni. „Hector la Poarta Scheiană-și opri telegarii din fugă / Și se-ndoi: să mai intre în clo-cot din nou să se bată/ Ori să dea glas și s-adune oștirea sub zid? Și cum dînsul / Stă cumpănindu-se acolo, grăbit i s-apropie zeul / Febos Apollon“ (*Iliada* 16, 656). Astfel, leșul principelui Liciei, pentru a cărui salvare se rugase stăruitor Glaucos, a rămas fără

apărare pe câmpul de bătălie. Mai târziu Glaucos avea să-i facă cele mai amare reproșuri lui Hector atunci când acesta, în lupta pentru leșul lui Patrocle, s-a retras din fața lui Aias. Dar Hector îi răspunde: „Dar prea judeci prost după vorba / Care mi-ai spus, că eu nu mă pot prinde cu namilul Aias. / Mie de loc nu mi-e teamă de tropot de cai și de arme, / Dar mai presus de a omului vreau e voia lui Zeus, / Care silește la fugă și pe un viteaz și din mână / Repede-i ia biruința, deși el la arme-l împinge“ (*Iliada* 17, 173).

Deci luptătorul pe bună dreptate nu se poate mândri cu curajul său bărbătesc sau cu fermitatea sa, tot așa precum cel onest nu se poate mândri cu intențiile sale frumoase. Omul, ceea ce este el și ce e în stare omul, cu alte cuvinte ceea ce se formează în și din el, se desfășoară pe marea scenă a existenței aflându-și interpretarea în mitologia divină.

Și această mitologie își afirmă caracterul ei de autentică interpretare a mersului lumii prin aceea că nu introduce decît arareori elemente care, privite din exterior, ar putea fi desemnate ca minuni. Pe cît de miraculos pare totul, privit din interior, pe atît de natural se prezintă în fața simțurilor noastre și invers: ceea ce noi vedem și interpretăm ca natural este *divinul*.

Și acest lucru e valabil și pentru cazurile deosebite — asupra cărora vom reveni mai târziu — în care un zeu îi apare protejativului său în carne și oase, vorbindu-i cum vorbește un prieten prietenului său.

Întîlnirea lui Odiseu cu Atena, imediat după sosirea lui în Itaca (*Odiseea* 13, 221 ș. urm.), este una dintre imaginile cele mai încărcate de sensibilitate și farmec care ne prezintă apropierea familiară a zeilor, amintindu-ne unele picturi sau sculpturi care ne-o înfățișează pe zeiță luînd parte la evenimente alături de eroul pe care-l protejează. Odiseu fusese adus de feaci, în timp ce dormea, pe pămîntul natal. Cînd s-a trezit, s-a văzut singur într-o țară necunoscută, căci zeița încărcase aerul din jurul lui cu ceață, așa încît el nu și-a putut recunoaște patria mult visată. Atunci a început să se vaite cu glas tare că feacii i-au jucat o festă ticăloasă, împiedicîndu-l să ajungă în patrie. În timp ce mergea abătut pe malul mării, i-a apărut în față Atena ce luase chipul unui tînăr nobil care păzea turmele tatălui său. Bucuros de întîlnirea cu un cunoscător al acelor locuri, Odiseu îl întreabă unde se

află de fapt. Străinul pare să se mire de faptul că Odiseu nu cunoaște acest ținut. El îi descrie plin de mândrie perfecțiunea unui ținut renumit peste mări și țări și pomenește numele de Itaca. Dar mult încercatul Odiseu a învățat să-și înfrîneze bucuria. Prevăzător îi povestește necunoscutului o istorie inventată despre originea sa cretană și despre o întâmplare nefericită care l-a aruncat pe aceste țărmuri. Atunci Atena zîmbește și-l mîngîie plină de dragoste. Deodată ea apare sub adevăratul chip și-l înustră pe Odiseu că, în ciuda deșteptăciunii sale, nu și-a recunoscut prietena divină. Acum însă Odiseu o conjură pe tatăl ei ceresc să-i spună adevărul, căci îi e teamă că ea a vrut doar să-l deruteze, asigurîndu-l că ar fi iar în Itaca. Și zeița nu se supără, ba chiar se bucură de prevederea înțeleaptă a prietenului ei, mărturisindu-i că tocmai această calitate a lui o face să-i fie mereu alături la necaz. După aceste cuvinte ea risipește ceața și Odiseu recunoaște cu o nemărginită bucurie, unul după altul, vechile locuri dragi ale patriei. Apoi se așază amîndoi sub un măslin și Atena își îndeamnă protejatul să se gîndească cum va proceda cu pețitorii lipsiți de scrupule, care de ani de zile fac pe stăpînii în casa lui în timp ce soția lui oftează așteptîndu-l să se întoarcă și încearcă să-i amîne pe îndrăzneți dîndu-le speranțe înșelătoare. Îngrozit, Odiseu înțelege ce i s-ar fi întîmplat dacă zeița nu i-ar fi dezvăluit această stare a lucrurilor. O roagă deci pe Atena să conceapă ea un plan de răzbunare și să-i stea mereu alături, întărindu-i forțele. Ea-i promite că-l va sprijini plină de credință; acum însă vrea să-i schimbe înfățișarea făcîndu-l bătrîn și cerșetor, astfel ca nimeni să nu-l poată recunoaște. El să meargă mai întîi la porcarul Eumeu, care-i rămăsese credincios și care-i va povesti tot ce se petrecuse în lipsa lui. Ea însăși se va duce între timp la Sparta, să-l cheme înapoi pe Telemah, care pornise să afle vești despre tatăl său. Surprins, Odiseu o întrebă de ce nu-l lămurise ea pe Telemah, de vreme ce știa tot ce se întîmplase, și-l lăsase în schimb pradă pericolelor largului mării, în timp ce averea-i era mîncată de alții. Dar Atena-l liniștește: ea l-a condus tot timpul și intenția ei a fost să-l facă să-și cucerească un nobil renume. De altfel îi inerge bine la Sparta și în călătoria de întoarcere va scăpa cu bine de toate primejdiile. După aceste cuvinte ea-l atinge pe Odiseu cu vergeaua-i fermecată, transfor-

mîndu-l într-un cerșetor bătrîn. Apoi se îndepărtează. Privită din exterior, această povestire e plină de minuni. Dacă însă analizăm cu mai multă atenție cele întîmplate, vom vedea cum elementele miraculoase trec treptat în planul secund, în timp ce naturalul trece în mod convingător în prim-plan. Cît de emoționantă este scena trezirii lui Odiseu, care după atîtea lungi rătăcirii a dormit pentru întîia dată pe pămînt natal, fără să știe însă că e acasă. El privește în jur. Ținutul i se pare străin. De cîte ori nu i-au fost înșelate amarnic cele mai frumoase speranțe! Apoi i se deschid deodată ochii și recunoaște loc după loc, de această dată cu o siguranță plină de fericire. În concepția profundă a autorului, toate acestea sînt opera zeiței care face mai întîi locul de nerecunoscut, fiindcă vrea să-și lămurească ea însăși protejatul cum stau lucrurile (astfel în 190 ș. urm., după lectura lui Aristofan; vezi și von Wilamowitz, *Die Rückkehr des Odysseus*). Odiseu întîlnește un localnic care-i descrie insula, pomenind numele de Itaca. Dar Odiseu tot nu e convins. Acest lucru se petrece abia cînd zeița și-a părăsit chipul de tînăr, arătîndu-i-se în carne și oase. Singur, nepîndit de nimeni, cel pe care soarta l-a aruncat ani întregi înapoi și încolo zărește în ceasul minunat al reîntoarcerii chipul zeiței ce-l protejează. Ea fusese necunoscutul cel prietenos. Ceea ce-i spune gura zeiței i-ar fi putut spune și străinul ca om adevărat. Zeița însă conferă lucrurilor mai multă greutate. Cîștigul esențial pe care-l are Odiseu în urma dialogului cu ea e certitudinea că ea-l va ajuta cînd va începe lupta. Pentru periculoasa întreprindere împotriva puterii covîrșitoare a peștorilor zeița nu-i dă nici un fel de indicații. Ea-i dă doar să înțeleagă cît de necesar ar fi ca el să-și conceapă atacul și, la rugămintea lui ca ea însăși să făurească planul de răzbunare și să-i fie aproape, zeița răspunde spunîndu-i doar că va fi mereu prezentă. Astfel, naturalul apare aici ca miracol și miracolul pare natural. Abia la sfîrșit se petrece ceva de neînțeles. Zeița știe că Odiseu, pentru a cunoaște situația din propria-i casă și pentru a-și alege singur clipa în care să pornească atacul, trebuie să fie de nerecunoscut. Faptul că ea-l preface într-un bătrîn cerșetor e singura minune care se întîmplă cu el. Atena face acest lucru imediat, înainte de a dispărea. Odiseu rămîne singur, cu chip de biet cerșetor, și nu trebuie să-i fie teamă că-n propria-i casă cineva îl va recunoaște

drept stăpîn. Și cît de aproape e și acest lucru de natural! Căci doar trecuseră de la plecarea lui decenii întregi de războaie, rătăcire și suferințe.

Asemenea descrieri ne pot crea o imagine despre ceea ce înseamnă acțiunea zeilor pentru această concepție despre lume. Noi sîntem adesea tentați să identificăm cuvîntul fericire — înțeles însă în sensul său amplu și profund, așa cum apare la Schiller în poezia cu același nume — cu numele zeilor. Căci numeroasele descrieri ne prezintă în multiple moduri „cum se înlănțuie meritele și fericirea“. Cu adevărat importante sînt meritele eroilor. Atena-l iubește pe Odiseu datorită înțelepciunii sale, fiindu-i mereu aproape; ea însăși îi mărturisește acest lucru (*Odiseea* 13, 331). Oricît ar fi de sigur că și aceste calități eroii le datorează tot zeilor, ceva anume trebuie să pomească de la omul însuși pentru ca zeii să intervină și să-l însoțească. Zeii nu sînt în interiorul sufletului omenesc, ci afară, pe drum, și omul trebuie s-o pomească la drum, dacă vrea să-i întîlnească. Cele mai frumoase povestiri despre ajutorul dat de zei ilustrează acest fapt și tocmai de aceea par atît de autentice. Necredinciosul poate să numească ceea ce pare să se întîmple printr-o minune — coincidența hotărîtoare. Căci nu se poate preciza în mod logic granița în fața căreia încetează acțiunea umană și dincolo de care începe cea divină. Dar celui ales și luminat zeii îi ies în întîmpinare, cu o certitudine zdrobitoare, într-un anume punct al drumului parcurs de el, hărăzindu-i în cazuri deosebite darul de a fi martorul prezenței nemijlocite a zeității.

6

Cel mai luminat e poetul. El vede întîmplările în profunzime chiar dacă cei ce sînt direct implicați în ele rămîn doar la suprafața lor. Și adesea, cînd eroii simt doar că-n destinul lor se amestecă o mîină divină, poetul știe și numele zeului și-i cunoaște secretul intenției. Această distincție între propria înțelegere a poetului, mult mai profundă, și conștiința eroilor înșiși este una dintre cele mai frumoase dovezi ale autenticității religiei sale. Miraculosul îl regăsim mai degrabă în ceea ce poetul dezvăluie auditoriului său, decît în experiențele trăite de eroii înșiși. Ei intu-

iesc o prezență supranaturală sau găsesc că totul e simplu și firesc. Și așa poate plănui lucrurile oricine; nu va greși căci oricare dintre căi e autentică.

Cîteva exemple vor să oglindească acum modul în care inspi-ratul poet — el și numai el — vede fundalul divin al eveni-mentelor.

După marea adunare a oștirii, trupele se ordonează pentru luptă. Cu scurt timp înainte primiseră cu ovații îndemnul de a se întoarce acasă, cu care Agamemnon voise doar să-i încerce, și fusese necesară toată elocința lui Odiseu pentru a-i convinge din nou de utilitatea războiului. Acum însă nu se mai gîndeau decît la luptă. Aceasta a fost, după cum povestește poetul, opera Atenei, care, nevăzută, zbura cu scutul ei printre rîndurile aheilor, înflăcărînd sufletul fiecăruia dintre ei. „Și le era mai în voie lor astfel decît pe corăbii / Calea s-apuče-napoi spre scumpa lor țară străbună“ (*Iliada* 2, 446 ș. urm.). În seara din ajunul zilei în care trebuia să-și pronunțe hotărîrea, Penelopa apare pe neașteptate în sala bărbaților, printre care se afla și Odiseu, necunoscut însă de nimeni în afara lui Telemah. Peșitorii sînt încîntați de apariția ei. Așa de frumoasă n-a părut niciodată și fiecăruia i se aprinse inima de înflăcărată dorință. Odiseu o revede în această clipă pentru prima dată și o privește plin de o mîndră încîntare. O aude adresînd peșitorilor cuvinte pline de promisiuni, dar știe că-n sufletul ei gîndește altceva. Și astfel femeia pentru care a doua zi trebuia să se dea o luptă pe viață și pe moarte se află, ca preț minunat, atît în fața înfocaților peșitori cît și a propriului bărbat, încîntîndu-i pe toți deopotrivă. Aceasta fusese intenția Atenei. Poetul ne povestește cum zeita i-a dat Penelopei ideea de a se arăta peșitorilor (*Odiseea* 18, 158 ș. urm.). Deodată a rîs în mod ciudat spunîndu-i servitoarei prezente că azi simte pentru întîia dată dorința să apară în fața peșitorilor, oricît de mult i-ar urî. Ea voia să-i spună fiului o vorbă în legătură cu atitudinea lui critică față de peșitori. Servitoarea o sfătuiește să-și șteargă mai întîi lacrimile și să se ungă. Dar Penelopa nu vrea să audă nimic și poruncește doar să fie trimise două servitoare care s-o însoțească. Și astfel rămîne cîteva minute singură. Atena coboară asupra ei un somn dulce; ea se scufundă în jilt, membrele i se destind în somn. Și în timp ce doarme, Atena-i unge chipul cu acea pomadă prețioasă de care se servește Afrodita cînd vrea să se ducă să se

prindă-n dansul Grațiilor. Trupu-i devine mai înalt și mai plin, pielea-i mai albă ca sideful. Vorbind tare intră acum pe ușă servitoarele și Penelopa se trezește. Ea-și trece mâinile peste chip și se minunează că a dormit. Nimeni nu știe ce s-a întâmplat în scurtul interval cât a dormit. Dar, încadrată de servitoare, Penelopa se ivește în ușa sălii bărbatilor, strălucind în toată frumusețea ei. Ce s-a petrecut aici, o minune sau un lucru firesc? Dorința-i neașteptată, de care Penelopa însăși a trebuit să se mire, a venit din străfundul înțelepciunii ei de femeie și tocmai aceasta a fost calea providenței divine. Și somnul, nu e el oare ceva firesc și minunat totodată, atât în privința esenței cât și a efectelor lui? Când, după nesfârșite suferințe și necazuri, Odiseu s-a văzut salvat pe țărmul feacilor, un zeu a coborât — după cum povestește el însuși — un somn nesfârșit asupra-i (*Odiseea* 7, 286). Poetul însă relatează același lucru cu cuvintele: „Pe ochi îi picură atunci Minerva / Un somn plăcut și pleoapele-i închise / Ca el să se întreme cât mai bine / De greul trudei care-l istovise“ (5, 491). Să analizăm mai îndeaproape o altă imagine. În vîltoarea bătăliei și cel mai puternic poate fi cuprins o dată de spaimă. Așa i s-a întâmplat marelui Aias (*Iliada* 11, 544 ș. urm.). Încremenit a rămas pe loc, și-a aruncat scutul pe umăr și s-a retras pas cu pas. El se retrăgea demn, se întorcea privind mereu înapoi, dar se retrăgea totuși. Poetul explică acest lucru prin faptul că Zeus trezise în sufletul lui Aias dorința de fugă (544). Aias a fost în stare să se pună în siguranță. Dar Patrocle a căzut, fără să se poată apăra, în mâinile dușmanului (*Iliada* 16, 787 ș. urm.). În mijlocul atacului cel mai îndrăzneț i-a ieșit deodată în față Apollo. Patrocle nu l-a văzut, a simțit doar mîna puternică ce, din spate, l-a lovit pe umăr, încît l-a cuprins amețeala și ochii i s-au învîrtit în cap. Apollo i-a aruncat coiful în țărină, lancea i s-a rupt în mînă, scutul i-a căzut de pe umăr și pînă și platoșa i-a desprins-o zeul. Zăpăcit, cu membrele înlemnite, cu privirea fixă, Patrocle se opri în loc — și sulita lui Euforb l-a atins în mijlocul spatelui. A mai putut face o ultimă încercare de-a se salva, dar Hector a și sărit din loc și i-a înfipt sulita în trup. Acesta a fost sfîrșitul drumului său spre victorie. Destinul lui Patrocle are în el ceva îngrozitor și emoționează și mai mult fiindcă e atât de autentic. Nici un adversar n-ar fi reușit să-l supună dacă înainte nu s-ar fi prăbușit printr-o zguduitoră demonică. În fața ochilor totul i se învîrte, coiful i se rosto-

golește-n țărină, sulița i se frînge-n bucăți, armura i se destramă. Ceea ce noi numim demonic — coincidența îngrozitoare între ratarea interioară și cea exterioară — este aici fapta unui zeu. Pe cel ales de soartă zeul îl plasează-n fața armei dușmane, ca pe o jertfă ce nu opune rezistență. Și locul unde-l atinge arma dușmanului este același care fusese atît de puternic atins de mîna divină, încît celui ce pînă atunci fusese de neînvins i-au amorțit toate simțurile (791 și 806; vezi și 816). El nu l-a văzut pe cel ce i-a adus moartea; dar în clipa morții știe cine i-a răpit viața și-i spune lui Hector, care jubilează, că Zeus și Apollo l-au dezarmat (845).

Și lui Ahile i se întîmplă ceva asemănător (*Iliada* 20, 320 ș. urm.), nici el n-a putut vedea acțiunea zeului. Doar ciudătenia evenimentelor îl duce cu gîndul la intervenția unui zeu. În mijlocul luptei cu Enea, spre al cărui scut tocmai își aruncase lancea, deodată n-a mai putut să vadă clar. Cînd i-a revenit limpezimea vederii, adversarul dispăruse și lancea care se înfipsea în scutul acestuia se afla la picioarele lui, pe pămînt. Ahile a făcut ochi mari și a recunoscut că „Zeii cei nemuritori pesemne că țin și la dînsul“. Ceea ce se întîmplase cu adevărat rămîne pentru el un mister. Poetul însă știe ce s-a petrecut. Poseidon intervenise, îi încetoșase privirea și-i aruncase la picioare lancea care fusese înfiptă în scutul adversarului său. Pe Enea îl dusesese în grabă la marginea cîmpului de luptă și i se ivise în carne și oase spre a-i arăta ce nebunie e să lupte cu Ahile, care-i era cu mult superior. Apoi, nevăzut, împrăștiase ceața de pe ochii lui Ahile. Istoria ne dă mult de gîndit. Lucruri ciudate se întîmplă uneori cînd se înfruntă doi războinici, ciudate sînt și trăirile sufletelor aprinse de pasiuni. Unde este aici granița între natural și miraculos? — Aceeași întrebare ne-o putem pune și-n cazul unei povestiri asemănătoare despre duelul dintre Ahile și Hector (*Iliada* 20, 438 ș. urm.), care însă se sfîrșește cu știința lui Ahile despre zeul care i-a răpit victoria. Cu un strigăt înfiorător Ahile se repede asupra lui Hector ca să-i dea lovitura de moarte — dar adversarul a dispărut. De trei ori se avîntă Ahile, de trei ori izbește în aer. Atunci își dă seama că Hector a fost pus în siguranță de protectorul lui, Apollo. După cum relatează poetul, în clipa în care Ahile se repezea asupra lui Hector, zeul l-a făcut nevăzut pe acesta din urmă, îndepărtîndu-l de pe cîmpul de luptă. Descrierea e

asemănătoare cu cea din *Iliada* 5, 432 ș. urm., cu care coincide în parte cuvînt cu cuvînt; aici Diomede, căruia Atena îi deschisese ochii cu privire la puterea zeilor, se repede de trei ori asupra lui Enea cel protejat de Apollo și învăluit de acesta în ceață; tot de trei ori e azvîrlit înapoi de zeu și la a patra încercare zeul îl înspăimîntă cu vocea-i tunătoare. În scena anterior menționată poetul nu pomenește nimic despre faptul că Ahile l-ar fi văzut pe zeu acționînd. Jertfa, de care era aproape sigur, îi dispare pe neașteptate din fața ochilor; la fiecare nou asalt izbește în gol și atunci știe cine și-a bătut joc de el. Căci și la ultima confruntare între cei doi eroi, Apollo e protectorul lui Hector, doar că în clipa în care destinul și-a spus cuvîntul, trebuie să-l părăsească (22, 213). Iar pe Ahile îl protejează de fiecare dată Atena.

Deosebit de impresionantă e scena din *Iliada* 21, 595 ș. urm. în care Ahile își pierde din vedere adversarul chiar în momentul în care vrea să se repeadă asupra lui și se lasă atras mereu mai departe în credința că se află chiar pe urmele adversarului. Și aici elementul miraculos se ivește deodată, nedisimulat, din fundal. În întinderea pustie, Ahile privește pe neașteptate chiar în ochii zeului care-l ademenise pînă acolo. Povestirea poetului cuprinde următoarele precizări: ca să-l țină pe loc pe neînfricatul Ahile, Apollo i-a insuflat lui Agenor un asemenea curaj în suflet, încît acesta s-a hotărît să-l înfrunte pe Ahile. Bineînțeles că-n mod normal la primul asalt Agenor i-ar fi căzut victimă lui Ahile. Dar, nevăzut, Apollo l-a răpit pe Agenor și, luînd chipul acestuia, s-a îndepărtat pas cu pas de urmăritorul Ahile, care-n fiecare moment credea că a pus mîna pe el, și l-a atras astfel afară din oraș, în întinsul cîmpiei. Între timp troienii înspăimîntați s-au putut pune la adăpost îndărătul zidurilor de apărare. Afară însă, în depărtare, zeul se întoarce brusc bătîndu-și joc de urmăritorul său: „Ce mă gonești, Peleiene, cu toată iuțeala pe mine / Cel fără moarte tu un muritor? Dar încă, se vede, / N-ai priceput că-s un zeu și degeaba te-mpizmui. Pesemne / Nu-ți este ție să lupți cu oștirea gonită de tine /; Ea se închise-n cetate și tu te-ai luat după mine.“ Ceea ce s-a întîmplat aici a avut loc doar între Ahile și zeu. Faptul că un om aleargă mult timp după o himeră e bine cunoscut în viața plină de lupte și asalturi. Aici însă, în întinsul

pustiu, himera-și dezvăluie în fața privirilor celui rătăcit chipul ei de veșnicie și-i dă să înțeleagă că dorința lui furioasă n-a fost decît expresia unei acțiuni a forțelor de sus. Acest lucru e afit de măreț și adevărat, încît sîntem gata să credem în minune.

7

Legătura profundă între natural și miraculos în care ambele își află deplina valoare și-a găsit expresia clasică în renumitele povestiri despre zeii ce apar *cu chip de om*, implicîndu-se în evenimentele de pe scena pămînteană. Aparent lucrurile se petrec cu totul firesc. Într-o situație a cărei gravitate cei implicați poate că nici n-o bănuiesc măcar, un prieten bun sau vreun cunoscut intervine și spune sau face lucrul hotărîtor. Dar poetul știe că-n spatele apariției discrete se ascunde un zeu ce a luat chip de om. Această intervenție are totdeauna o influență mare asupra celor implicați în acțiune. Ei sînt făcuți atenți asupra unui lucru a cărui importanță o înțeleg imediat și, dacă-n joc e forța lor, se simt deodată străbătuți de un spirit ce le insuflă curaj și forță.

Cînd Enea a fost scos din luptă de Diomedea (*Iliada* 5, 461 ș. urm.), Ares, sub chipul conducătorului tracilor, Akamas, s-a amestecat printre troieni spre a le da curaj. Pe fiii lui Priam i-a întrebat însă dacă vor să aștepte pînă ce grecii se vor afla în fața porților orașului; pe pămînt zace puternicul Enea, acesta ar trebui salvat acum din tumultul luptei — le spune el. Nimeni nu-i răspunde zeului a cărui persoană nici nu mai e amintită în versurile următoare. Am putea afirma: totul este pur și simplu *acțiune*. Căci imediat după ce zeul și-a rostit cuvintele, situația s-a schimbat. Toți sînt animați de dorința de acțiune. Ceea ce spusese zeul cu chip de om îi spune apoi, ca de la sine, Sarpedon lui Hector. Și acestuia parcă i-a săgetat cineva inima. Imediat sare din car îndemnîndu-i pe troieni să opună din nou rezistență. Ares însă protejează mai departe mulțimea luînd chip de om și luptînd alături de Hector, pînă ce grecii, în sfîrșit, încep să se clatine pe pozițiile lor (604). Atunci Hera și Atena, avînd acordul lui Zeus, decid să intervină împotriva lui Ares, venind în sprijinul grecilor. Hera se apropie de ei sub chipul lui Stentor care avea cea mai puternică voce dintre toți (785) și strigă în mijlocul

mulțimii că e o rușine că, de cînd Ahile s-a retras din luptă, opun atît de puțînă rezistență troienilor. Vorbele zeiței aprind scînteia rezistenței. Deodată inimile bat din nou mai înfocate. Doar lui Diomedee îi e dat să-și vadă zeița. Atena stă deodată în fața lui și i se adresează. Ba chiar se urcă în carul lui și mîna caii drept înspre Ares (793 ș. urm.).

Deosebit de bogată în învățăminte e o altă scenă în care e redată intervenția lui Apollo (*Iliada* 16, 698 ș. urm.). E ceasul în care e curmată viața lui Patrocle. El a uitat de avertismentul prietenului său. Amețit de victorie pornește la asalt împotriva Troiei, împrăștiind în juru-i spaimă și moarte. Zeii i-au decis moartea (693), dar, înainte de a se sfîrși, steaua-i mai strălucește o dată. Aproape că reușise să se cațere pe zidul orașului cînd a intervenit Apollo. Doar lui Patrocle însuși îi e dat să cunoască măreția zeului. Mai întîi l-a întîlnit lîngă zidul orașului, unde vocea tunătoare a zeului l-a umplut de groază, gonindu-l, și apoi l-a reîntîlnit pe cîmpul de luptă. Între timp zeul l-a trimis împotriva lui pe cel ce avea să-i dea lovitura de grație. E vorba de Hector. Acestuia însă i s-a arătat cu chip de om, adică sub chipul unui frate de-al mamei lui, pe nume Asiu, și i-a spus: „Hector, de ce te-ai lăsat? Dar nu se cuvine din parte-ți. / Hei, de-aș fi eu mai viteaz pe cît tu ești mai tare ca mine! / Greu ai fi ispășit-o retragerea ta din bătaie. / Nu pregeta, ci cu caii tu ia-o întins la Patroclu, / Poate la urmă să-l bați și Apollon să-ți dea biruință“ (715 ș. urm.). Deci o rudă, cea mai obișnuită apariție de pe lume, l-a făcut atent pe Hector de favoarea ce i-ar putea-o face Apollo; prin glasul acestui om a vorbit zeul însuși. Fără să răspundă un cuvînt, Hector intră în luptă și se repede direct asupra lui Patrocle. Ceea ce zeul a vestit prin glas de om se înfăptuiește acum. E drept că mai întîi Patrocle-și atinge culmea strălucirii. O piatră aruncată de el îl omoară pe conducătorul carului lui Hector, și pentru leșul acestuia se dă o luptă aprigă, sfîrșită cu victoria grecilor. Și, îndată după aceea, Patrocle se repede iar asupra dușmanului — cînd îl atinge lovitura cruntă a lui Apollo; fără să se poată apăra cade pradă dușmanului, și Hector cucerește fără pic de osteneală gloria pe care i-o prevestise Apollo prin vorbele lui Asiu.

După căderea lui Patrocle, Hector urmărește carul de luptă al acestuia cu telegarii nemuritori care alergau mînați de Automedonte. Între timp între Euforb și Menelau se încinge lupta pentru

cadavrul lui Patrocle (*Iliada* 17, 1 ș. urm.). Euforb cade și Menelau e pe cale să-i ia armura. În această clipă Hector îl zărește deodată lângă el pe Mentos, principele ciconilor. „Zadarnic, o, Hector, / Fugi după caii ce-i are de zestre Peleu. Anevoie-i / Poate struni și mîna vre-altul afară de-Ahile, / Fiul Zeiței. Menelau, păzind pe ucisul Patroclu, / Iată răpuse-ntre acestea pe-un mare fruntaș dintre-ai noștri, / Pe Euforb al lui Pantus și-i frînse puterea năvalei.” Hector ascultă aceste cuvinte și o durere sălbatică îi cuprinde sufletul. Se întoarce: prietenu-i zace scăldat în sînge și Menelau tocmai încearcă să-i scoată armura. Un strigăt puternic al lui Hector care se apropie imediat cu grupul lui de războinici îl alungă pe Menelau. Astfel povestite, evenimentele nu au nimic miraculos. A fost norocul troienilor că, la momentul potrivit, un tovarăș de război i-a atras atenția lui Hector asupra căderii lui Euforb, așa încît el s-a întors la locul unde se dădeau luptele decisive. Dar acest tovarăș de război care l-a atenționat era în realitate, după cum ne spune poetul, Febos Apollo; pentru această înfîlnire el luase chipul lui Mentos. Astfel, zeii nu sînt doar organizatorii evenimentelor decisive. În această ipostază îi ies în cale omului, iar chipul bine cunoscut care-n clipa hotărîtoare apare în fața omului e doar învelișul unui zeu. Și-n povestirea pe care tocmai am analizat-o personajul divin-uman care intervine în desfășurarea evenimentelor nu e altceva decît *acțiune* pură. Hector nu răspunde, el simte doar împunsătura în suflet și se întoarce. Cel ce i s-a adresat dispare imediat.

Lupta se încinge din nou în jurul cadavrului lui Patrocle (17, 543 ș. urm.). Atunci Zeus decide să-i încurajeze pe greci și le-o trimite pe Atena. Învăluită într-un nor strălucitor, ea coboară din cer și, nerecunoscută de nimeni, trece printre rîndurile războinicilor. Deodată în toate sufletele se trezește pofta de luptă. Primul pe care-l înfîlnește Atena e Menelau. Dar el n-o vede în fața lui pe zeiță, ci-l vede pe bine cunoscutul și bătrînul Fenix, care-i arată ce rușine ar fi dacă bărbatul pe care marele Ahile l-a iubit cel mai mult ar fi aruncat drept hrană cîinilor din Troia. La îndemnul acestuia de a rezista bărbătește și de a încuraja toată oastea de războinici Menelau răspunde: „Tată, moș Fenix mărite, de-ar vrea să-mi dea mie putere / Palas Atena să lupt și ar da la o parte din cale-mi / Ploaia de lănci și săgeți, aș sta lângă el ca să-l

străjui, / Nu știi ce mult m-a mușcat, ce grea lovitură-mi fu moartea-i. / Dar e cumplită pornirea lui Hector întocmai ca focul. / Arma-i tot face pîrjol și cerul îi dă biruință." Atena se bucură că, dintre toți zeii, Menelau s-a gândit mai întâi la ea. Ea-i dă forțe noi și-i întărește sufletul, așa încît nimic nu-l mai poate speria sau rătați. Astfel el pornește la atac și-l răpune pe unul din războinicii apropiați lui Hector. Ba reușește chiar, fără ca cineva să-l stînjenească, să care cadavrul celui căzut din raza de bătaie a armelor troiene pînă la ai săi. Nici Hector nu l-a împiedicat să care leșul (582 ș. urm.). Oare n-a observat ce s-a întîmplat? Cu puțin timp înainte s-a retras din fața celor doi Aias (534). Acum însă i se atrage atenția în mod serios. Prietenul său Fenops stă înaintea lui și îi spune drept în față că se face de rîsul grecilor, dîndu-se la o parte dinaintea unui bărbat ca Menelau. Acum acesta i l-a răpus pe cel mai fidel tovarăș, pe neînfricatul luptător Podes și mai duce și singur cadavrul în tabăra grecilor. La aceste cuvinte, suferința se coboară asupra lui Hector ca un nor întunecat. Și atunci se avîntă în luptă, prevestind nenorocire. Aceste două imagini ne prezintă în mod limpede natura și sensul apariției și acțiunii divine. Și nu găsim aici vreun lucru care să nu ne fie bine cunoscut, doar că totul e trăit și prezentat într-un mod care e specific vechilor greci. Hector vede cum Menelau cară cadavrul prietenului său iubit. Îl cuprinde o durere imensă și-n același timp o rușine profundă. Această durere și această vină pe care o resimte nu sînt altceva decît vocea lui Apollo, care îi vorbește fără să i se arate. De aceea Hector trece imediat la fapte. Despre omul prin a cărui voce a vorbit zeul nu se mai spune nimic. Și Menelau se chinuie cu sentimentul sfredelitor al lipsei de acțiune. Dar ce poate întreprinde el, eroul mai puțin semnificativ, împotriva puternicului Hector și a destinului acestuia! Astfel răspunde vocii care-l îndeamnă — și care de fapt e cea a Atenei — printr-o rugă adresată chiar acestei zeițe. Și de îndată mădularele-i sînt însuflețite de spiritul eroicei zeițe. Nu rugămintea exprimată prin rugăciune determină intervenția ei; ea e mai degrabă un semn că zeița însăși e pe aproape.

Același lucru îl observăm și-n povestirea despre Enea (*Iliada* 20, 79 ș. urm.). El, cel care prin experiența proprie avea suficiente motive să-l evite pe Ahile, îl înfruntă aici cu curaj și mîn-

drie, respingînd cu dispreţ avertismentul adversarului, care îl face atent asupra inegalităţii unui duel între ei doi. Această îndrăzneală e opera lui Apollo care-i ieşise deodată-n cale lui Enea, fără însă a fi recunoscut de el. Pentru Enea, cel ce i-a vorbit a fost o rudă de-a sa, Licaon, fiul lui Priam. Acesta l-a întrebat batjocoritor ce s-a ales de vorbele lui măreţe, cu care se lăudase, pe cînd băuseră împreună, că-l va înfrunta pe Ahile însuşi. Enea îi răspunde că ar trebui să ştie că nici vorbă nu poate fi să se măsoare cu Ahile. Căci întotdeauna alături de Ahile e un zeu care-l protejează. El însuşi a aflat de acest lucru atunci cînd a scăpat de forţa lui Ahile, reuşind să fugă tot cu ajutorul unui zeu. Da, dacă cerul le-ar da amîndurora şanse egale, atunci el ar fi gata să se măsoare cu Ahile! La aceste cuvinte aşa-zisul Licaon răspunde semnificativ: „Haide, viteze, 'nainte. Te roagă şi tu să te-ajute / Nemuritorii cereşti. Tu ai mamă pe fiica lui Zeus, / Pe Afrodita, iar el e născut de-o zeiţă mai mică. / Una e fiica lui Zeus şi a lui moş Nereus cealaltă. / Hai dar 'nainte, dă drept cu arme-otelite, nu-ţi pese / De-nfricoşări nicidecum, de vorbele mari şi deşarte.“ Cu aceste cuvinte zeul îi insuflă o aprigă forţă de luptă şi iată că eroul se şi îndreaptă sfidător spre primul rînd de războinici. Acestea sînt faptele relatate de poet. La ultimele cuvinte amintite mai sus Enea n-a mai răspuns. Nici prietenul care i s-a adresat nu mai spune nimic. Se vede doar un *efect* miraculos: Enea, cel ce pînă acum a fost fără nădejde, e deodată animat de eroism. Acestea sînt urmările prezenţei zeului. Nu auzim nici vreo rugăciune pe care Enea s-o adreseze zeilor, după cum a fost sfătuit. Apropierea divină e cea care aduce noul sentiment de eroism şi-n acelaşi timp acel entuziasm în care ruga şi împlinirea se contopesc.

În mai multe locuri *Odissea* prezintă cu o deosebită delicateţe intervenţia personală a zeităţii într-un mod care face miraculosul să pară natural şi naturalul să pară miraculos.

Odiseu a ajuns gol şi lipsit de forţe pe ţarmul feacilor. Nausicaa l-a îmbrăcat, i-a dat de mîncare şi l-a însoţit o bucată de drum. Dar ajunsă la dumbrava Atenei, a trebuit să-l lase singur cu soarta lui (6, 321 ş. urm.), neputînd decît să-i dea sfatul ca, atunci cînd i se va arăta palatul regelui, să păşească repede prin sala tronului şi să se arunce implorînd protecţie în faţa mamei ei, care

tronează lângă vatră. Respectîndu-i dorința, Odiseu mai așteaptă o vreme pînă să ia calea orașului. Drumul pînă-n oraș îl face fără ca cineva să i se adreseze sau să-l importuneze. I se arată casele regelui și, după ce o vreme stă pe loc privindu-le, pășește pragul. În sală bărbații sînt adunați să bea ceva ca-n fiecare seară, dar nici unul nu-i dă vreo importanță. Astfel ajunge, fără să-l împiedice cineva, la locul unde se afla vatra, și abia acum cei prezenți îl observă pe bărbatul străin, întins la picioarele reginei și rugămintea sa fierbinte de a fi însoțit ca să ajungă acasă are un efect extraordinar. Regele-l ridică cu mîna și-l duce la un jilț de onoare. Cel fără de apărare a fost acceptat, soarta i-a fost hotărîită. Aici a intervenit un zeu. Dacă ne gîndim fie și numai la drumul pînă în oraș și apoi la palat, cîte întîlniri periculoase putea ascunde el pentru un străin fără drepturi! Căci aflăm că feacii nu-i întîmpină pe străini cu gînduri prea frumoase (7, 32). E drept că soarele apusese deja și, apărut de întuneric, străinul ar fi putut trece neobservat. Dar pentru aceasta i-ar fi trebuit noroc. Mult noroc i-ar fi trebuit și pentru a nu întreba de drum tocmai persoana cea mai nepotrivită. Și acest noroc este — așa ne povestește Homer — opera zeiței Atena. Ba mai mult, norocul este chiar ea însăși, și se adeverește aici în sensul propriu al cuvîntului faptul că zeii sînt providența pe care cei întreprinzători o întîlnesc în cale. În dumbrava Atenei, Odiseu se roagă înainte de plecare ca zeita să-l ajute să afle la feaci prietenie și îndurare (6, 327). Și pe cînd el lua calea spre oraș, ea face întunericul din jurul lui — căci era noapte — atît de adînc, încît nici un trecător să nu-l poată observa și opri din drum. La intrarea în oraș însă, unde are nevoie de o călăuză, Odiseu întîlnește o tînără ce mergea cu ulciorul la apă. Tînăra îi arată drumul și înainte ca el să pășească în casa regelui îl încurajează și-i mai face cîteva precizări valoroase: înăuntru îi va găsi pe principi stînd la masă; dar el să se adreseze mai întîi reginei; dacă ea va fi prietenoasă cu el, atunci poate să spere că-și va revedea în sfîrșit patria. Odiseu face precum l-a sfătuit ea. Nimeni în sală nu-l bagă în seamă pînă îmbrățișează genunchii reginei. Și aceasta datorită aerului de nepătruns cu privirea, în care-l învăluisese Atena; abia cînd zeita împrăstie acest aer, cei prezenți îl zăresc pe străinul ingenuncheat și rămîn muți de uimire. Tot Atena fusese și tînăra prietenoasă care-l conduse-

se și sfătuiseră atât de bine. Odiseu însuși nu bănuie nimic din toate acestea, precum nici noi n-am bănuie nimic, dacă nu ne-ar face atenți poetul, și am citi întreaga povestire fără să fim surprinși, gîndind doar că eroul are parte de „noroc”. Acest „noroc” îi e credincios și-n zilele următoare, la adunarea sfatului și în cercul de jucători al feacilor; și aici în spatele fiecărei întîmplări favorabile eroului se află zeița Atena însăși (8, 1 ș. urm.). Crainicul regelui merge dimineata prin oraș anunțându-i pe membrii sfatului să vină la locul de adunare, unde-i așteaptă Alcinou ca să le prezinte un oaspete. Străinul merită să fie cunoscut — spune mai departe crainicul —, încă prin înfățișare amintește de un zeu, iar în largul mării avusese de înfruntat multe greutăți. Astfel, conducătorii feacilor sînt de la bun început interesați de Odiseu. Dar cînd îl zăresc se miră și mai mult, căci zeița îl înzestraseră cu o frumusețe rară și cu o forță uimitoare. Și astfel toți sînt de acord să fie echipată o navă pentru reîntoarcerea sa în patrie. Apoi, în casa regelui, are loc o primire sărbătorească și după masă se organizează întreceri. Aici, conform planului Atenei, străinul ale cărui frumusețe, deșteptăciune și demnitate cuceriseră toate inimile trebuia să se impună printr-o forță bărbătească fără egal. Refuzul său inițial e interpretat de un tînăr îndrăzneț ca semn de neputință. Atunci Odiseu apucă mînios cel mai greu disc și-l aruncă mult mai departe de punctul pe care-l atinsese cel mai bun dintre aruncătorii dinaintea lui. Chiar și numai auzind vîjîitul uriașului disc toți cei prezenți sînt cuprinși de fiori. Cînd discul cade însă pe pămînt, bărbatul care trasează semnul se repede și strigă cu glas tare: „Semnul tău poate să-l găsească și un orb, atît e de departe de celelalte; la jocul acesta nu te poate întrece nimeni!” Odiseu se bucură că are un prieten în mulțimea celor participanți la întrecere. Și avea și motiv să-i fie recunoscător, căci abia datorită acestui bărbat aruncarea lui Odiseu a fost privită cu respectul cuvenit. Bărbatul fusese în realitate Atena (293). Și tot ea fusese și crainicul ce-i invitase pe bătrînii orașului la locul de adunare și prin cuvinte pline de admirație îi făcuse atenți asupra lui Odiseu. Astfel și aici miracolele divine constituie fundalul pe care se proiectează o mulțime de evenimente obișnuite, dar în același timp decisive. Poetului, luminat de divinitate, îi e

dat să recunoască acest fundal, în timp ce personajele participante la acțiune nu observă decît lucrurile firești.

8

Dar în momentul deosebit și pentru omul deosebit divinitatea însăși se desprinde din acest fundal, arătîndu-se celui ales, cu adevăratul ei chip. Așa i s-a întîmplat lui Odiseu cînd feacii l-au adus, în timp ce dormea, în patrie și cînd, trezindu-se, n-a recunoscut Itaca lui mult iubită. Și pe cînd se plimba încoace și-ncolo la malul mării, văitîndu-se, iată că i s-a ivit în cale un tînăr cu înfățișarea nobilă care i-a spus unde se află (13, 221 ș. urm.). Deodată însă, în timp ce se străduia să-i ascundă străinului adevărata sa identitate și origine, a simțit atingerea unei mîini iubitoare și în fața lui s-a ivit în locul tînărului o femeie zîmbitoare: Atena! Am analizat deja în detaliu semnificația spuselor și importanța apariției ei.

Epopeile homerice povestesc adesea despre asemenea apariții în carne și oase ale zeilor. Înainte de a ne ocupa însă de împrejurările și formele apariției zeilor trebuie să mai analizăm și o altă formă a revelației divine: omul simte prezența în apropiere a zeității, dar o simte abia după ce aceasta s-a îndepărtat și nici nu știe exact cu ce zeu a avut de-a face.

În timpul cumpletei bătălii pentru cucerirea de corăbii, în vreme ce Hector își conduce cetele de războinici cu strigăte aprige, îndemnîndu-le să atace, se ivește deodată Poseidon, care, sub chipul lui Calhas, se arată celor mai încercați eroi ai grecilor, cei doi Aias, de a căror rezistență depinde de aici înainte totul (*Iliada* 13, 43 ș. urm.). Nu le lipsește pofta de luptă; dar zeul ascuns sub chipul prietenului trebuie să le prezinte gravitatea situației și să apeleze la încrederea în sine a celor doi. El face acest lucru referindu-se la zeitate. „Dar să v-ajute vr'un zeu și un cuget în piept să vă pună, / Voi să siliți și pe alții și voi să dați luptă nebună, / Oricît o fi el de aprig și dacă-l aprinde chiar Zeus, / Tot îl veți da înapoi de la vase.” Acestea fiind zise, îi atinge cu vergeaua lui și pieptul li se umple de îndrăzneală și curaj, membrele le devin ușoare și libere. În secunda următoare a și dispărut. A fost ca zborul tăcut al unei păsări de noapte (62).

Aias Oilidul e cel dintîi care înțelege miracolul ce s-a produs: „Aias, un zeu din Olimp s-ascunde sub chipul lui Calhas / Și ne dă zor să ne batem la vase, / că nu-i ghicitorul / Calhas acela; văzui după mersul măreț, după felul / Pulpilor lui cînd s-a dus, că-i lesne pe zei a cunoaște, / Iată că inima-n mine dă ghes și mă-ncinge mai tare / Luptă să dau, cu dușmanii pe loc să mă iau la bătaie, / Gata sînt brațele-mi sus și picioarele-mi jos să s-avînte.“ Și celălalt Aias îi răspunde: „Ard deopotrivă pe sulii și mîini-le-mi nebiruite, / Crește în sine-mi virtutea, picioarele mele amîndouă / Stau să dea iureș și singur îmi e să mă-mpieptui cu Hector, / Oricît ar fi el de aprig și nepotolit la năvală.“ Iată cît de puternic e efectul acțiunii nemijlocite a prezenței divine. Dar numai unul dintre ei a recunoscut miracolul acestei prezențe ascunse sub chipul naturalului; și nici el nu știe mai mult decît că cel ce le-a vorbit e „un zeu“. Doar poetul poate să ne spună că zeul a fost Poseidon. Tot el ne povestește că Atena a fost aceea care, după ce Odiseu se salvase în sfîrșit ajungînd la țărmul feacilor, pogorîse asupra pleoapelor lui un somn salvator (*Odiseea* 5, 491), în timp ce Odiseu însuși (7, 286) nu spune decît că „un zeu“ a coborît asupra-i un somn adînc. Această distincție semnificativă o întîlnim destul de des la Homer. Pe parcursul povestirii care începe cu episodul trăit de cei doi Aias, diverși eroi troieni sînt îmbărbătați de mai multe ori de Poseidon, care apare fie drept Calhas, fie sub alte chipuri (*Iliada* 13, 216); dar nimeni nu observă că vorbitorul ale cărui cuvinte au o asemenea forță incandescentă e mai mult sau mai bine spus altceva decît un om.

Și-n povestirea despre Telemah (*Odiseea* 3, 329 ș. urm.) zeitatea ce apare cu chip de om e recunoscută doar în momentul în care dispare. Bătrînul Mentor care, în chip de însoțitor al lui Telemah, l-a vizitat pe Nestor, era în realitate Atena. S-a lăsat deja întunericul (329, 335) și mesenii se ridică de la ospățul de după sacrificiu, la care fuseseră invitați și oaspeții. Nestor îi invită să înnopteze în casa lui. Mentor însă refuză invitația. Dacă Telemah dorește — spune el — n-are decît s-o accepte, dar el personal va înnopta cu echipajul pe corabie și-și va continua călătoria în zori. El i-l mai recomandă o dată pe Telemah lui Nestor și dispare brusc. E ca și cum și-ar fi luat zborul un vultur de mare

urias (372) și toți cei prezenți sînt cuprinși de uimire. Bătrînul Nestor e primul care-și revine din uluire constatînd că cel ce l-a însoțit pe Telemah a fost un zeu, și anume semeața fiică a lui Zeus, cea care-l protejează și pe nobilul tată al lui Telemah. Nestor își încheie cuvintele cu o rugă adresată zeiței. La despărțire deci, miraculosul și-a dezvăluit adevărata identitate, de această dată în fața unui număr mare de martori. E de altfel ora ciudățeniilor, ora cînd se lasă întunericul, cînd toate lucrurile din apropiere sînt percepute neclar, pentru a dispărea în cele din urmă. Desigur că poetul nu vrea să spună că, părăsind chipul lui Mentor, Atena s-a transformat brusc într-un vultur de mare. Imaginea vulturului servește doar ilustrării acelei dispariții ciudate, dispariție specifică însă pentru minunile nopții. La prima lui întîlnire cu Atena (*Odiseea* 1, 103 ș. urm.), Telemah n-a avut alături un interpret cum s-a dovedit a fi mai tîrziu Nestor. Și totuși, cînd s-a îndepărtat de el Mentos, sub al cărui chip i se arătase Atena, Telemah și-a dat seama că cel care-i vorbise fusese un zeu, fără însă a ști care anume (323). Căzut pe gânduri, ședea printre pețitorii mamei sale care beau și jucau; în fața ochilor vedea chipul mărețului său tată și se gîndea ce frumos ar fi dacă acesta s-ar ivi deodată și i-ar alunga pe intrușii cei obraznici din casa lor (115). Atunci a văzut intrînd un oaspete. Cu o demnitate de cavaler l-a condus la locul de onoare și s-a așezat el însuși alături de străin, intenționînd să-l întrebe dacă știa ceva despre tatăl său cel dispărut. Străinul care s-a prezentat drept Mentos, domn al tafenilor și vechi prieten de-al casei (180), a povestit multe despre Odiseu, asigurîndu-l pe Telemah că trăiește și că se va întoarce în curînd acasă, căci așa-i șoptește lui o voce divină. El roagă să i se povestească despre faptele pețitorilor și își dorește ca Odiseu să se ivească pe neașteptate și să pregătească fiecăruia dintre ei un sfîrșit amarnic (255 ș. urm.). Cît de mult se potrivesc aceste cuvinte cu gîndurile și imaginile de care era preocupat Telemah în momentul intrării străinului! Apoi Mentos îl sfătuiește pe Telemah să se arate cu adevărat bărbat, să scape cumva de pețitori și să plece la Nestor și Menelau ca să afle vești despre tatăl său, căci acum e destul de în vîrstă și în putere ca să acționeze independent. De altfel Telemah ar trebui să știe — spune Mentos — cît de renumit a devenit Oreste în întreaga lume,

fiindcă l-a răpus pe ucigaşul tatălui său (296 ş. urm.). După aceste cuvinte, oaspetele îşi ia rămas bun. Rugăminţile lui Telemah de a mai sta nu l-au putut reţine — şi deodată a dispărut în timp ce Telemah şi-a simţit sufletul umplându-se de forţă şi îndrăzneală, iar chipul tatălui i-a apărut mai viu ca oricând înaintea ochilor. Telemah, uimit, îşi dă seama că s-a petrecut o minune şi bănuie că a vorbit cu un zeu. Poetul compară dispariţia ciudată a zeiţei cu zborul unei păsări (320). Telemah e însă singurul care a trăit un miracol. Peţitorii erau complet absorbiţi, după cum observă poetul în mod explicit la începutul şi sfârşitul vizitei divine (155, 325), să-l asculte pe cîntăreţ, astfel încît n-au avut timp să-i arunce vreo privire străinului. Doar Evrimah îl întreabă mai târziu pe Telemah (405) cine a fost străinul. El a băgat de seamă că acesta s-a ridicat şi a dispărut brusc înainte ca cineva să-l poată întreba de unde vine. Dar nici Evrimah nu se gîndeşte la vreun miracol. Doar lui Telemah i-a fost dat să înţeleagă că s-a produs o minune, căci minunea îl privea numai pe el. Ba am putea spune chiar că miracolul s-a ivit din firescul trăirii lui Telemah în acea clipă, aşa că trebuie să considerăm miracolul drept parte a acestui firesc. Şi aici, ca în multe alte cazuri pe care le-am amintit deja, miracolul nu este o intervenţie străină în legile naturii, ci doar o reliefare de moment a fundalului pe care se proiectează legile naturii, o reliefare ce face să se cutremure sufletul celui ales, strecurîndu-i bănuiala, ba uneori certitudinea prezenţei divine. I-a spus oare Atena, ascunsă sub chipul lui Mentos, lui Telemah altceva decît ceea ce, după părerea noastră, i-a dictat eroului propria lui conştiinţă? El se afla în mijlocul peţitorilor reginei şi-n faţa ochilor i se înălţa imaginea tatălui său, regele: O, de-ar putea veni şi pune capăt acestor fapte nelegiuite! Şi cînd a plecat Atena, sufletul lui era mai plin ca oricînd de gînduri îndreptate spre tatăl său. Atena i-a reanimat speranţa că acesta se va întoarce; ea a trezit în el forţa şi voinţa bărbătească şi i-a dat ideea să încerce să afle veşti la Pilos şi Sparta în legătură cu cel dispărut. Pentru modul nostru de gîndire, reflecţiile şi dorinţele lui Telemah sînt cele care l-au determinat, de la sine, să ia hotărîrea, aducîndu-l în această înălţătoare stare sufletească. Pentru vechii greci însă, asemenea gînduri şi stări sufleteşti decisive sînt întotdeauna rezultatul intervenţiei unui zeu; şi în cazul

pe care tocmai l-am amintit, ceea ce se petrece în sufletul omului este de o importanță atât de mare, încât el sesizează prezența divină în apropierea lui. El îl vede plecând pe oaspetele care pînă acum o clipă i s-a adresat prietenește, în secunda următoare îl vede dispărînd înainte să ajungă la ușă, aidoma unei păsări care-și ia brusc zborul. Și, după cele ce-a auzit, inima-i bate atât de puternic! Nu e nici o îndoială, oaspetele trebuie să fi fost vreun zeu! Mulți critici au considerat descrierea plecării Atenei ca fiind nepotrivită. Dar imaginea folosită de poet e și aici la fel de bine gîndită și de adecvată ca și-n alte scene analizate anterior, în care personajele divine sînt recunoscute după modul miraculos în care dispar. E drept că-n cazul lui Nestor miracolul se produce după lăsarea întinericului, în timp ce aici e încă plină zi. Dar Telemah, căruia-i era destinată vizita străinului, e și singurul care a sesizat miracolul. Peșitorii n-au observat nimic. — Imediat după întîlnirea cu divinitatea are loc o acțiune decisivă. Telemah se amestecă imediat printre peșitori, tocmai spre a putea acționa (324). Îi informează despre numele și persoana oaspetelui ce tocmai plecase, știind însă bine că acesta fusese mult mai mult decît un simplu om (420). A doua zi se adresează cu o franchețe bărbătească locuitorilor Itacăi și, necăjit din pricina lipsei de bunăvoință cu care aceștia-l ascultă, se îndreaptă spre mare, rugîndu-se: „Ascultă, doamnă, / Tu care ieri venitu-mi-ai acasă / Și m-ai povățuit pe neagra mare / Să mă pornesc, să-ntreb de vine tata / Cel dus de mult, ci nu mă las-aheii / Să fac cum vrei, și mai ales mișeii, / Trușășii peșitori“ (2, 262). Nici n-a rostit bine aceste cuvinte și-n fața lui s-a ivit Mentor, care în adunarea tocmai încheiată intervenise sprijinindu-l pe Telemah (225 ș. urm.). El a fost cel căruia, înainte de a pleca în război, Odiseu îi lăsase-n grijă căminul său. Prin cuvinte de îmbărbătare el întărește încrederea-n sine a tînărului, promițîndu-i să facă rost de o corabie și arătîndu-se gata să-l însoțească în călătorie. Că și de această dată sub chipul prietenului s-a ascuns un zeu avea să observe Telemah mult mai tîrziu, și de astă dată tot la despărțire, anume la Pilos, unde cuvintele lui Nestor îl fac să înțeleagă că Atena e cea care l-a însoțit. Căci deși poetul i-a amintit numele cu mult înainte (2, 261), nu a avut în nici un caz intenția să ne lase să înțelegem că Telemah însuși ar fi cunoscut numele zeului care-l proteja.

Într-un moment decisiv al luptei dintre Odiseu și pețitori, Atena intervine din nou, și de această dată tot sub chipul lui Mentor (*Odiseea* 22, 205). Scena li s-a părut multora surprinzătoare. Dar ea e necesară întrucât, prin apariția zeității, marchează într-un sens propriu lui Homer unul din marile momente decisive ale acțiunii. Căci lipsurile aparente dispar de îndată ce urmărim atenți și fără prejudecăți demersul epic al poetului. Odiseu și-a tras săgețile. Înarmat pentru lupta decisivă stă în prag, avîndu-l alături pe Telemah cu cei doi păstori. Ce mic e grupșorul lor în comparație cu ceata pețitorilor! Imediat vor zbură lăncile. În această clipă Atena i se alătură lui Odiseu sub chipul lui Mentor. Bucuros de apariția neașteptată a prietenului, Odiseu îl îndeamnă să lupte frățește alături de el, avînd în vedere dovezile de prietenie de odinioară, căci doar sînt de-un leat! Are însă o bănuială că prietenul e în realitate Atena (210). Mentor nu ține seama de cuvintele amenințătoare ale pețitorilor. El îi amintește lui Odiseu de eroismul pe care l-a dovedit în fața Troiei, unde sabia sa a culcat la pămînt atîția războinici și unde, datorită sfatului său înțelept, orașul lui Priam a căzut; și toate astea s-au întîmplat numai din cauza Elenei, iar acum cînd e vorba de propriul lui cămin și de averea lui, Odiseu ezită în fața acestor pețitori! „Dar haide-ncoa', iubitul meu“, strigă el, „alături / Să-mi stai aci, să vezi ce poate Mentor / Și cum plătește facerea de bine“ (233). În acest moment așteptăm să se petreacă ceva. Dar nu se întîmplă nimic, cel ce a rostit aceste cuvinte a dispărut brusc. Acest lucru poate părea ciudat la prima vedere, dar după o scurtă reflecție înțelegem că scena își are rostul ei. Ea are rolul de a-l face pe Odiseu să privească cu curaj spre ultima înfruntare. Ceea ce-i prezintă Atena, faptele mult mai mărețe din vremea războiului pentru cucerirea Troiei, comparația dintre ceea ce a riscat atunci și ce riscă acum, toate acestea un poet de dată mai recentă le-ar înfățișa ca niște gînduri străfulgerîndu-l pe Odiseu însuși. La Homer asemenea reprezentări decisive pornesc de la zei. Ele îi sînt deci prezentate lui Odiseu de către Mentor, care, în realitate, e Atena. Și acest Mentor vrea să-i și arate cît de energic ar putea acționa un prieten într-o asemenea situație, și chiar din pură recunoștință (233). Astfel e realizată acea atmosferă necesară pentru momentul decisiv. Nu mai e deci nevoie de

vreo faptă a fictivului Mentor. De altfel, Odiseu a și simțit cine se ascundea sub chipul așa-zisului Mentor. Și deodată el a dispărut, ceea ce le dă adversarilor siguranța de sine — și tocmai acest lucru a fost al doilea aspect urmărit de Atena. Avea deci să înceapă o luptă în toată regula. Căci Atena a vrut să pună la încercare forța și capacitatea de apărare ale lui Odiseu și ale fiului său (237). „Căci iată, după laudele goale, / S-a dus și Mentor și au rămas ei singuri / Naintea ușii“, exclamă triumfător același pețitor care-l amenințase mai înainte pe presupusul Mentor (249). Poetul însă povestește cum zeița, luîndu-și zborul ca o rîndunică, se înalță spre grinzile tavanului oprindu-se acolo. Disparația ei este deci asemănătoare cu cea din *Odiseea* (1, 320). Desigur că poetul n-a vrut să spună că Atena, respectiv Mentor, s-a transformat într-o rîndunică. Comparația are și aici, ca și-n celelalte pasaje anterior menționate, doar rolul de a ilustra modul de dispariție a zeiței. Nevăzută, zeița șade pe grinzile tavanului și, tot nevăzută (precum Apollo, *Iliada* 15, 318, vezi și 308), își ridică cutremurătoru-i scut, după care vine catastrofa (297). Pețitorul care, mai tîrziu, în lumea de dincolo, avea să-i povestească lui Agamemnon această istorie, poate doar să spună că pe Odiseu probabil că l-a susținut „un zeu“ (24, 182).

9

Odiseu a recunoscut-o, sub chipul lui Mentor, pe Atena, dar se comportă ca și cînd ar avea de-a face într-adevăr cu Mentor. Toți ceilalți nu observă nimic supraomenesc. Și de altfel nici nu trebuie să observe nimic, căci pentru Homer revelația clară a unei ființe divine e posibilă doar ca un eveniment trăit de cîteva ființe alese. Asemenea înfîlîiri nu sînt tocmai puține la număr în cele două epopei. Dar dacă așteptăm ca miracolul să reprezinte un contrast limpede față de procesele naturale, așteptările ne vor fi înșelate. Și aici miracolul se naște din situația firească, dezvăluindu-și în fața eroului — care de altfel rămîne și unicul martor — chipul etern și divin. Niciodată intervenția zeitășii nu e necesară pentru a ușura înțelegerea evenimentelor așa cum le percepem noi. Ele ar putea fi relatate în mod curent fără cea mai vagă referire la zeitate și povestirile n-ar suferi modificări concrete. Dar spiritul lumii homerice e cel ce face necesare asemenea

precizări, căci toate evenimentele decisive, oricât de ușor de înțeles ne-ar părea ele nouă, sînt legate nemijlocit de intervenția zeilor.

În acest sens mai amintim acum, la sfîrșit, cîteva exemple caracteristice.

Ne-am ocupat deja (vezi p. 191) de apariția Atenei în scena de luptă din cîntul 1 al *Iliadei* (193 ș. urm.). Ahile a sărit mînios la luptă. O clipă mai cumpănește dacă să-l doboare pe Agamemnon sau dacă să se stăpînească și își scoate sabia din teacă. În această clipă se simte atins din spate, se întoarce și privirea lui întîlnește ochii înflăcărați ai zeiței. Ea-l îndeamnă la stăpînirea de sine și Ahile bagă sabia înapoi în teacă. Doar el a văzut-o și a auzit-o pe zeiță (198) și acest lucru s-a petrecut chiar înainte ca el să ia hotărîrea, în clipa în care, în sufletul lui, rațiunea și patima se mai înfruntau, zarurile nefiind aruncate încă. Intervenția zeiței a însemnat, conform concepției autentic grecești, decizia eroului. Toți ceilalți au văzut doar saltul lui Ahile, lupta sa cu sine și, deodată, calmul ce a pus stăpînire pe el.

Tot așa precum aici apariția zeității îndeamnă voința ome-nească spre judecată și demnitate, tot astfel, în momente critice, face ca forțele vieții să învingă boala și oboseala. Doborît de pia-tra aruncată de Aias, Hector căzuse pierzîndu-și cunoștința. Ai lui au mai reușit să ducă la adăpost trupul celui lipsit de cunoștință. Departe de dușmani, cîțiva credincioși încearcă să-l readucă la viață (*Iliada* 14, 409 ș. urm.). Grecii credeau că s-a sfîrșit cu Hector și jubilau. Dar deodată le-a înghețat sufletul: cel crezut mort a reapărut în rîndurile dușmanilor, proaspăt și plin de îndrăzneală, ca și cum nu i s-ar fi întîmplat nimic (15, 269 ș. urm.). „Dar vreun zeu l-a ferit și-l are sub pază pe Hector, / Care zdrobi pe-o mulțime de-ai noștri și iarăși de acuma / Poate va face la fel“ (290 ș. urm.). Cum s-au petrecut lucrurile în realitate știu doar Hector însuși și poetul. Iar poetul ne povestește lucrurile într-un asemenea mod, încît vedem miracolul într-o perfectă concordanță cu natura. Apollo i s-a alăturat pe neașteptate lui Hector, însuflețindu-l cu noi forțe și poftă de luptă. Dar el nu s-a apropiat de eroul lipsit de cunoștință, aproape mort. El nu i-a strigat muribundului cu acea putere deplină a zeilor: „Trăiește!“ Căci Hector își revenise între timp. Nu mai era culcat, ci ședea drept, recunoscîndu-i pe credincioșii săi tovarăși adunați în juru-i.

Voința lui Zeus, spune poetul, l-a ajutat să se ridice din nou în picioare (242). În acea clipă a văzut în fața lui un zeu care i-a spus: „Ce șezi tu, Hector, aici cu inima împutinată / Singur, departe de toți?” Hector nu știa cine era acest zeu și se minuna cum de-i putea pune o asemenea întrebare. Așa slăbit cum era, i-a povestit cum l-a nimerit Aias cu piatra și cum a crezut că i-a sosit ceasul. Atunci Apollo i se arată cu adevăratu-i chip. Îi spune să capete curaj și să conducă cu îndrăzneală carele de război troiene împotriva corăbiilor grecilor. El însuși, Apollo, va merge înaintea lui. Apoi îi insuflă vitejie și eroism (262) și deodată orice urmă de istovire a dispărut. Hector, abia trezit din leșin, se avîntă precum un armăsar tînăr care s-a desprins din ham și se află din nou în fața alor săi în chip de conducător. Minunata revenire a prospețimii vieții, grăbirea însănătoșirii, înflăcărarea spiritului de erou — toate acestea le-a realizat zeul. Și cel ce se însănătoșea l-a văzut cu propriii lui ochi și i-a auzit vocea. Dar acest lucru nu i-a fost dat decît lui singur. Căci nu aflăm nimic de vreun efect pe care l-ar fi avut prezența zeului asupra prietenilor lui Hector, care se aflau în imediată apropiere. Și chiar pentru Hector însuși apariția zeului se pierde în acțiunea plină de viață, tot așa precum se ivise din această acțiune însăși: de îndată ce Apollo i-a insuflat forță și curaj, Hector se avîntă în luptă și despre zeu nu mai e vorba deloc. Mai tîrziu cînd, conform promisiunii făcute, îi conduce pe troieni în luptă, zeul e nevăzut (308).

Altă dată Apollo îl îndeamnă pe Hector la rațiune tot așa cum Atena îl îndemnează pe Ahile (*Iliada* 20, 375). Hector e decis să-l înfrunte cu îndrăzneală pe furibundul Ahile și-i cheamă pe ai săi să pornească la atac. Se aud deja strigătele de luptă — cînd Apollo apare deodată lîngă el avertizîndu-l să nu iasă din grămada de războinici avîntîndu-se în lupta din primele rînduri, căci în mod sigur va fi înfrînt de Ahile. Speriat, Hector se retrage în mulțime (380) — cînd cumplitul Ahile a și înaintat printr-un salt răpunîndu-l pe nobilul Ifition (382). Aici războinicul a înțeles în ultimul moment la ce pericol cumplit se expune. Această înțelegere ce l-a străfulgerat brusc a fost revelația lui Apollo. De văzut însă nu l-a văzut decît acela căruia-i era destinat avertismentul. Și acesta face imediat ceea ce l-a îndemnat zeul, în timp ce despre zeul însuși nu se mai pomeneste nimic.

Un efect deosebit are în *Odiseea* 20, 30 ș. urm. scena liniștirii lui Odiseu chinuit de nesomn, scenă de altfel foarte convingătoare, în care această liniștire e prezentată ca o consecință a apariției unui zeu, în timp ce vorbele pe care i le adresează zeul lui Odiseu nu sînt decît concluziile propriilor lui gînduri. Încrederea în zeitățe, de al cărei sprijin Odiseu e acum sigur, pune capăt chinuitoarei neliniști și cel astfel izbăvit se cufundă în lumea somnului. Dar tocmai această încredere este efectul prezenței divine. E noaptea din ajunul luptei cu pețitorii. Odiseu se zvîrcolește în așternut, căci gîndul la ziua ce urmează nu-i dă pace. Deodată îi apare Atena cu chip de femeie. El o recunoaște imediat. „Ce stai veghind, tu, cel mai neferice / Din muritori?“ îl întreabă ea. „Aici ți-i doară casa / Și-n casă ți-i femeia și copilul / Cum orice tată l-ar dori să fie.“ Odiseu îi împărtășește grijile și îndoielile ce-l frămîntă, ea însă îl muștră pentru neîncrederea lui prostescă: „Abrașule, sînt oameni care-ascultă / De un tovarăș, mai de rînd, de unul / Ce-i muritor și nu dă sfat ca mine. / Eu sînt zeița care-n veci te apăr / În tot ce faci și ți-oi vorbi pe față: / De ne-ar încercui 50 de cete / De oameni ahtiați să te omoare, / Tu poți să-i birui și să capeți turma / De oi și boi. Dar las' să-ți vie somnul. / Că ți-ar fi rău să stai de veghe o noapte.“ Cu aceste cuvinte ea-l cufundă în somn și dispare (54 ș. urm.).

Cu puțin înainte Atena i se arătase lui Odiseu în clipa în care acesta voia să-și dezvăluie identitatea în fața fiului său (*Odiseea* 16, 155 ș. urm.). Odiseu, arătînd precum un cerșetor, se afla în casa porcarului. Eumeu tocmai se îndepărtase și tată și fiu au rămas între patru ochi. Atunci Odiseu a văzut-o afară pe Atena, făcîndu-i semn cu mîna. Luase chipul unei femei frumoase și înalte. Telemah n-a observat nimic din apariția ei „că zeii / Nu tuturor aidoma s-arată“ (161). În afară de Odiseu doar cîinii au mai simțit-o pe zeiță. Ei n-au lătrat, ci s-au retras scheunînd de teamă. La un semn cu mîna al zeiței, Odiseu iese din casă. „Laertiene, / Mult iscusite meștere Ulise“, îi spune ea, „Destaină-te și nu te mai ascunde / de fiul tău, ca pregătind sfîrșitul / Și moartea pețitorilor să mergeți / În falnica cetate. Alături fi-voi / Curînd și eu, sînt gata de bătaie.“ După aceste cuvinte îl atinge cu vergeaua ei fermecată. Aspectul de cerșetor și bătrînețea-i dispar și, încununat de vraja tinereții, îmbrăcat în straie nobile, Odiseu se

întoarce în locuință, unde Telemah îl privește cu nemărginită uimire. „Eu sînt bietul tău părinte!“ îi spune el fiului. Dar acesta nu poate să-l creadă. Îi e teamă că vreun zeu îi joacă o festă, căci numai un zeu poate înfăptui miracolul unei asemenea transformări ca aceea pe care o are în fața ochilor (197). Atunci Odiseu îi spune că e opera Atenei, care are forța de a-l transforma cînd în cerșetor, cînd într-un tînăr bine îmbrăcat. „Că-i lesne / Ca zeii cei locuitori în cerul / Nemărginit, pe oameni să-i înalțe / Sau să-i afunde-n iad“ (211). Atunci Telemah, cu chipul scăldat în lacrimi, îl strînge-n brațe. Cînd s-a întors Eumeu, Atena s-a apropiat din nou de Odiseu care tocmai pregătea împreună cu fiul său cina. Cu o atingere a vergelei l-a făcut din nou moșneag, redîndu-i hainele de cerșetor, căci porcarul nu trebuia să-l recunoască încă (454 ș. urm.). Și aici miracolul, în ciuda vergelei fermecate și a întregii istorii a prefacerii, nu este, în esența sa, nenatural. Sub lumina divină recunoaștem trăsăturile autentice ale naturii, care prin această lumină ies la iveală în cel mai plastic mod cu putință. Sosise momentul decisiv: Odiseu care, spre a nu fi recunoscut, jucase pînă atunci rolul moșneagului, s-a văzut singur în fața fiului său. Acum tatăl trebuia să i se arate fiului sub adevăratul său chip. Această clipă măreață, această neașteptată recunoaștere că sosise clipa, această covîrșitoare trăire a reîntoarcerii în sensul adevărat al cuvîntului — toate sînt divine, sînt divinitatea însăși, sînt Atena. Cîte ceva din toate acestea exprimă și Elena lui Euripide atunci cînd în străinul din fața ei își recunoaște deodată bărbatul: „O, zei! căci revederea-i tot un zeu“ (560). Întreaga scenă se află sub semnul divinului. Odiseu simte că acum Telemah trebuie să-și recunoască tatăl! El se îndepărtează pentru o clipă și revine cu proșteptimea tinereții și cu statura lui regală la tînărul care amuțise de uimire. Aceasta înseamnă că Atena i-a inspirat ideea și tot ea l-a și prefăcut. Faptul că realizează acest lucru printr-o vrajă nu este semnificativ pentru efectul acțiunii ei. Pentru concepția homerică miracolul demn de venerație nu constă într-o siluire senzațională a naturii, ci în acea nesfîrșită măreție a clipei hotărîtoare.

Cu această scenă putem compara și scena anterior analizată (vezi p. 127) a fericitei întîlniri dintre Odiseu și Hermes (*Odiseea* 10, 277 ș. urm.). În singurătatea acelei regiuni necunoscute, în

apropierea casei lui Circe, unde i-au dispărut tovarășii, Odiseu se întîlnește pe neașteptate cu un tînăr care-l întrebă cu vădită îngrijorare ce intenții are. Tînărul îl lămurește că stăpîna acelei case e o vrăjitoare rea care i-a prefăcut prietenii și care va face același lucru și cu el, de n-o va întîmpina cu premeditare și de nu se va apăra printr-o iarbă vrăjită. Iarba fermecată — spune el — crește chiar la picioarele lui Odiseu și tînărul în care Odiseu l-a recunoscut imediat pe Hermes i-o dezgroapă. Și aici apariția în carne și oase a zeității nu e altceva decît clipa însăși, încărcată de inspirație, în esența ei cea mai profundă și veșnică. Odiseu plecase singur să-și găsească tovarășii. Știa doar de existența unei case în care o femeie țesea cîntînd; tovarășii lui acceptaseră invitația acestei femei și nu se mai întoarseră (254 ș. urm.). În ciuda rugămintilor fierbinți ale solului care se îngrozea la gîndul să se mai întoarcă o dată acolo, eroul s-a avîntat singur în aventură. De cum a văzut casa — aici, într-o apropiere periculoasă, i s-au și deschis deodată ochii și a înțeles totul: a înțeles că acolo locuiește o vrăjitoare care i-a fermecat tovarășii și că aceasta avea intenția să-l ducă și pe el la pieire. Și în clipa favorabilă lui își dă seama deodată nu numai de atitudinea potrivită pe care trebuie s-o adopte față de această femeie înspăimîntătoare, ci descoperă și iarba fermecată, care crește din pămînt chiar la picioarele lui. Toate acestea, pe care le înțelegem atît de bine și pe care le putem exprima atît de ușor în limba noastră, reprezintă personajul divin, iar acel glas al rațiunii, al înțelegerii nu e altceva decît mesajul lui viu. Ceea ce pentru noi e lipsit de formă reprezintă în concepția despre lume a grecilor acea întîlnire întîmplătoare. În cazul nostru, Hermes, spiritul înalt al clipei favorabile și al surprinzătoarei rațiuni a acestei clipe, e cel care se arată drumetului singuratic. Am povestit în alt loc cum i-a ieșit în cale pe neașteptate bătrînului rege Priam ce întreprindea o primejdioasă călătorie nocturnă. Și atunci i s-a arătat cu chip de tînăr, dar la despărțire și-a dezvăluit în fața protejatului său adevărata identitate. Înainte ca Ahile să-l recunoască a dispărut „că nu se cuvine ca astfel / Zeii cei nemuritori să ție la oameni pe față“ (*Iliada* 24, 463 ș. urm.).

Și cel ce luptă să-și apere viața, atunci cînd în clipa de grea încercare simte deodată o minunată siguranță și forță, vede în fața lui un zeu în carne și oase. Disperat, Ahile se luptă cu valurile

fluviului Scamandru și-i acuză pe zei că vor să-l lase să moară atît de jalnic. Și iată că deodată alături de el se ivesc Poseidon și Atena care-l iau de mînă și-l asigură că Zeus îl protejează și valurile fluviului nu vor putea să-i facă nimic. Cît ai clipi, arătările divine au dispărut. Dar Ahile, al cărui curaj fusese mai înainte la pămînt, pășește neînfricat în luptă, cu curajul și forța pe care i le-au dat zeii (*Iliada* 21, 284 ș. urm.). S-a aflat față-n față cu Poseidon și Atena, ba chiar ei înșiși i-au spus cine sînt. Dar iminuenă care s-a petrecut cu ajutorul lor nu e alta decît aceea pe care o simte cel pierdut fără speranță cînd, purtat deja spre pieire, simte deodată, ușurat, cum respiră aerul vital dătător de forță și de izbîndă. Ahile nu le răspunde nimic prietenilor săi divini, nici măcar vreo silabă, de altfel ei nu așteaptă vreun răspuns, ci dispar la fel de subit precum se iviseră. Ceea ce rămîne este doar *efectul* prezenței lor, pe care Ahile-l simte în suflet și în membre. De cazne și de luptă n-a scăpat încă, dar acum luptă cu entuziasmul învingătorului.

Și oare mult discutata apariție a Atenei care-l sprijină pe Ahile în lupta împotriva lui Hector (*Iliada* 22, 214 ș. urm.) nu face parte din aceeași categorie cu cele anterior menționate? În momentul în care balanța lui Zeus indică pieirea lui Hector, Apollo îl părăsește (213). Cu o clipă înainte îl însuflețise cu o asemenea forță, încît Ahile nu-l putuse ajunge din urmă (203). Acum Apollo trebuie să-l părăsească pentru totdeauna. În aceeași clipă însă, Atena i se alătură lui Ahile (214). Pe unul îl părăsește norocul, pe celălalt îl sprijină — spunem așa cu sentimentul confuz al unei forțe a cărei esență și acțiune însă își bat joc de înțelepciunea noastră. În concepția măreață a grecilor zeii sînt aceia care, în punctul culminant al acțiunii, i se arată, uneori în chip evident, doar celui ales; acțiunea lor nu e în fond altceva decît mersul firesc al lucrurilor și acea consecință înfricoșătoare care trebuie să se producă sub auspicii bune sau rele. Ahile o vede pe zeiță — și doar el singur o vede — și aude cu încîntare vorbele prin care ea-i vestește că *acum* a sosit clipa triumfului lui. Nu mai e nevoie să-l fugărească pe Hector, căci acesta însuși i se va preda. Și lucrurile așa se și petrec și acesta este primul pas al fatalului deznodămînt. Hector crede că alături de el e un tovarăș, împreună cu care va putea să-l înfrunte pe înfiorătorul Ahile. Dar

apariția care-l amăgește este însuși destinul lui, nimeni altcineva decât zeița: e norocul lui Ahile care va însemna nefericirea lui Hector. Acesta, cu o mândrie cu adevărat nobilă, pornește la duel; și, în prima încrucișare de arme, încrederea-i sporește, căci lancea lui Ahile zboară deasupra lui și se înfinge în pământ. Deci — îi place să creadă lui Hector — nu fusese decât lăudăroșenia încrezutului Ahile care pretinsese că are de partea lui norocul dat de zei, prevestindu-l: „Nu se mai poate să-mi scapi, îndată cu sulita-mi Palas / Te va răzbi și acum plăti-vei cu ghiotura / Soților mei cei uciși de tine, turbatul în luptă“ (270, vezi și 279 ș. urm.). Dar dezastrul și-a pornit de mult cursul fără întoarcere. Și ceea ce pare reușită e în realitate nereușită, în timp ce adversarului îi reușește în mod miraculos totul. Atena îi dă înapoi lui Ahile lancea pierdută (276). Nu aflăm nimic despre modul în care Atena îi restituie lancea, iar Hector nu observă nimic din toate acestea. E însă suficient să știm că Ahile a recăpătat-o. Acum Hector e cel ce-și aruncă lancea și iată, nimerește — dar lancea se izbește de scutul Peleianului (291 ș. urm.). Și lui nu i-o mai dă nimeni înapoi. Căci oricât de tare ar striga, tovarășul de luptă, în care-și pusese speranțele, tot dispărut fără de urmă rămîne (295). Acum înțelege totul: zeii i-au hotărât moartea. Apariția tovarășului de arme a fost o înșelătorie a zeiței Atena (297 ș. urm.). Acum nu-i mai rămîne decât să piară ca un erou, încărcat de glorie (304 ș. urm.). El smulge sabia din teacă și se repede asupra adversarului — direct spre lancea acestuia; căci armura lasă descoperit un loc periculos în dreptul gâtului și chiar acolo se înfinge fierul armei. Această istorie e tot atât de autentică pe cât e de măreață. Putem să ne-o imaginăm și fără personajele divine, fără ca desfășurarea acțiunii să se schimbe cu ceva. Atunci istoria va fi în totalitatea ei conformă cu natura. Dar prin introducerea elementului divin dispăre orice urmă de accidental. Întîmplările izolate și totalitatea lor se oglindesc în veșnicie și totuși nimic nu se pierde din pulsul și respirația prezentului viu.

Nicăieri în *Iliada* vreun zeu nu intervine în firul evenimentelor într-un mod atât de personal și consecvent cum o face Atena în favoarea lui Diomedea în cîntul al cincilea. Ea vrea să-l încununeze

pe protejatul ei cu laurii gloriei. De aceea îi insuflă forță și îndrăzneală. Armele lui scînteiază precum limbile de foc și, astfel înzestrat, ea-l trimite în mijlocul tumultului luptei (4 ș. urm.). Prima lui aruncare de lance culcă la pămînt pe unul dintre troienii de vază. Apoi se repede precum un fluviu clocotitor pe cîmpul de luptă și sparge cetele de războinici ale dușmanului (85 ș. urm.). Dar iată că-l nimerește săgeata arcașului Pandaros. Adversarul jubilează, crezînd că această lovitură înseamnă sfîrșitul cumplitului Diomede (103 ș. urm.). Dar Diomede îl pune pe Stenelos să-i smulgă săgeata din trup și se roagă zeiței Atena (115 ș. urm.): „Fiică ne-nvinsă-a lui Zeus, stăpînul furtunii, m-ascultă! / Dacă vreodată ne-ai fost prielnică-n fierberea luptei / Mie și tatălui meu, tu iară priește-mi, Ateno. / Fă să-l omor pe dușman, să-mi vie cumva la-ndemîna / El care-nfîi mă lovi și se laud-acum și cu fală / Zice că nu mai văd mult lumina cea dalbă de soare.“ Și Atena-l ascultă. Ea-i face membrele ușoare (122), ba i se arată chiar ea însăși spunîndu-i că i-a insuflat spiritul puternic al tatălui; să se ducă deci fără teamă la luptă; n-are de ce să-i fie teamă de zei cu chip de om, căci ea i-a dat acea privire clarvăzătoare cu care-i va deosebi pe zei de oameni; ea-l îndeamnă să-i evite pe zeii nemuritori, cu excepția Afroditei: pe aceasta, de va apărea pe cîmpul de luptă, s-o atingă cu fierul lăncii lui (124 ș. urm.). Cuvintele Atenei se transformă imediat în fapte; ea însăși a dispărut după ce-a rostit ultimul cuvînt, Diomede însă se repede asupra dușmanilor. Și dacă și înainte fusese dornic de luptă, acum este animat de un eroism de trei ori mai puternic (135) și se avîntă precum leul care pătrunde într-o turmă de oi (136). Oriîncotro se întoarce, troienii se prăbușesc sub loviturile lăncii sale. Enea nu-l recunoaște. Îl privește îngrozit și-l îndeamnă pe Pandaros să-și îndrepte arcul asupra lui (174). În același timp însă i-e teamă că sub chipul de om al fiorosului luptător s-ar putea ascunde vreun zeu. Pandaros crede că-l recunoaște pe Diomede, dar știe că l-a rănit de moarte cu propria-i săgeată cu puțin timp înainte. Și dacă într-adevăr e Diomede, înseamnă că-l însoțește un zeu nevăzut și-l apără de toate necazurile. Și Pandaros își blestemă arcul care, oricum, nu-i poate aduce decît succese înșelătoare. Dar Enea îi dă curaj: să încerce împreună să-l înfrunte pe acest bărbat. Îl îndeamnă pe

Pandaros să se urce în carul lui de luptă, Enea ia el însuși hățurile în mînă și astfel pornesc împreună împotriva lui Diomede (240). Diomede este atenționat de Stenelos, conducătorul carului, în legătură cu pericolul ce-l pîndește. Dar sfatul acestuia de a se retrage din luptă nu face decît să-l revolte pe Diomede. Nici nu vrea să se urce în car, vrea să-i înfrunte pe cei doi așa cum se găsește acum. „Să tremur nu-ngăduie Palas Atena“ (256). Și el prezice că măcar unul dintre cei doi va cădea răpus; dacă însă Atena îi va acorda minunatul renume de a-i doborî pe amîndoi, atunci Stenelos să ia caii lui Enea și să-i scoată din tumultul bătăliei. Lupta începe. Atena conduce lancea lui Diomede și Pandaros cade la pămînt rănit de moarte (290 ș. urm.). Enea sare din car pentru a proteja leșul prietenului său (298). Atunci îl nimereste piatra aruncată de Diomede. El cade în genunchi, noaptea îi întunecă privirile și doar sosirea grabnică a Afroditei îl mai salvează de la pieire. Ea-și duce brațele în jurul fiului, îl acoperă cu vestmîntul ei și îl scoate de pe cîmpul de luptă (312 ș. urm.). Dar Diomede, aducîndu-și aminte de cuvintele Atenei, o urmărește și îi atinge mîna cu lancea. Afrodita țipă, lasă trupul fiului să cadă (543) și se întoarce văitîndu-se în Olimp. Apollo e cel care se îngrijește mai departe de trupul celui lipsit de apărare și-l ridică scoțîndu-l din vîltoare într-un nor întunecat (444). Dar Diomede, care-l recunoaște pe zeu (434), nu se lasă nici acum, pînă ce Apollo îl înspăimîntă cu cuvintele-i tunătoare: „Tu, Diomede, ia seama și-n lături ferește. Cu zeii / Nu căuta să te-asemeni, că nu sînt totuna cu neamul / Zeilor, oamenii cei muritori care umblă prin tină“ (440 ș. urm.). Atunci Diomede se dă înapoi și zeul îl răpește pe protejatul cel fără de cunoștință, ducîndu-l în sanctuarul său de la Troia, unde-l îngrijesc Leto și Artemis. Pe troieni și pe greci îi lasă însă să se lupte mai departe pentru umbra greu rănitului Enea (449). Apoi Apollo îndreaptă atenția lui Ares spre Diomede; îl roagă pe Ares să-l îndepărteze din luptă pe acest furibund care îndrăznește să-i atace și pe zei (456). Zeul războiului nu se lasă rugat de două ori. Sub chipul troianului Acamas (462) le strigă troienilor să-și arate în sfîrșit bărbăția: „Dus e bărbatul, pe care-l cinsteam ca pe Hector, Eneas / Cel din Anhise născut. Deci hai, pe voinicul tovarăș / Noi măcar mort s-apărăm, să-l scoatem din clocotul luptei“ (469). Strigătul îi înflăcărează

pe troieni. Începe o bătălie aprigă. Și, minune! — Enea, cel doborât la pământ, pentru al cărui trup lipsit de cunoștință crezuseră cu toții că luptă, apare deodată din nou printre ai săi. Din sanctuarul său Apollo l-a trimis înapoi în luptă, umplându-i sufletul cu forță vie (512). Dar despre acest lucru nimeni nu știe nimic. Bucuria e mare, însă nimeni n-are timp să întrebe ceva, căci lupta îi ține pe toți cu răsuflarea tăiată. Conduși de Ares și Enio (592), troienii se avîntă înainte. Diomede, care e singurul în stare să recunoască sub chipul lui Acamas pornind la asalt pe zeul Ares (604), se înspăimîntă și-i îndeamnă pe ai săi să se retragă luptînd în continuare. Prin loviturile lui Hector și Ares se varsă mult sînge (704), pînă ce în cele din urmă Hera și Atena, cu aprobarea lui Zeus (765), vin personal în ajutorul grecilor greu încercați. Ele fac acest lucru în acel mod bine cunoscut, astfel că masele de luptători nu sesizează nici o prezență divină, doar unui singur ales îi e dat să le recunoască în clipa hotărîtoare. Hera se alătură grecilor sub chipul lui Stentor (785) și vocea ei cutremurătoare le strigă să le fie rușine că au devenit atît de lași de cînd Ahile nu mai e printre ei. Atena însă i se alătură lui Diomede, care, obosit, s-a așezat lîngă carul său, răcorindu-și rana. Ea apucă jugul la care sînt înhămați caii și spune (799): „Tare puțin lui Tideu la inimă-i seamănă fiul / (...) Iată și ție tot astfel ți-ajut și te apăr de-aproape / Și stăruiesc înadins din nou să te bați cu troienii. / Dacă tu însă-n putere-ai slăbit după multă năvală / Ori nu te ține în loc mișeleasca codire din frică — / Nu-ți este tată Tideu, nici șoimul Oineus bunicul.“ Cel căruia i-au fost adresate aceste cuvinte o recunoaște pe zeiță (815). „Eu te cunosc, o, zeiță, pe tine, tu fiic-a lui Zeus“, îi răspunde el. „De-asta vorbi-voi deschis și nu-ți voi ascunde nimic. / Nu o mișelnică teamă mă ține pe-aci șovăielnic, / Țin numai seamă de sfatul ce tu mi l-ai dat înainte; / Nu m-ai lăsat să mă-ncaier cu nimenea din fericirii / Nemuritori, ci de văd pe-a lui Zeus copil — Afrodita / Parte luînd la război, să tabăr asupra-i cu arma. / De-asta și eu mă tot dau înapoi și întreaga-mi oștire / Tot o silesc să s-adune și-ncet să se-nghesuie-ncoace, / Știu doar că Ares el însuși acum cîrmuiește bătaia.“ Acum Atena îl privește îmbunată. „Tu, Diomede Tidide, prea scumpe tu inimii mele“, i se adresează ea, „Nu te mai teme de Ares și n-avea tu grijă de zeei / Nemuritori,

căci eu stau alături aici și te sprijin" (826, 828). Și acum evenimentele se precipită spre grozăvie. Zeița-l dă la o parte pe conducătorul carului lui Diomede și se urcă ea însăși alături de eroul ei protejat (815). Osia trosnește, căci carul poartă greutatea puternicei zeițe și a bărbatului cel mai de seamă (839). Atena ia-n mână hățurile pentru a conduce carul exact spre îngrozitorul adversar (841). În vremea asta Ares tocmai dezarma un războinic doborât. Atunci Atena-și pune coiful fermecat spre a nu fi văzută de el (845). Când Ares îl zărește pe Diomede, lasă să zacă leșul războinicului doborât și se îndreaptă spre adversar (849). Însetat de sînge aruncă lancea spre el, dar Atena cea nevăzută o apucă cu mîna și o aruncă pe deasupra carului, în gol (853). Dar atunci cînd Diomede scoate sabia, ea-l împinge spre deșerturile fiorosului zeu (856). Lancea pătrunde în trupul zeului, un strigăt sălbatic îi cutremură deopotrivă pe greci și pe troieni (852). Apoi Diomede îl vede pe zeu suindu-se-n slavă într-un nor întunecat (867).

Istoria aceasta a lui Diomede e plină de întîmplări extraordinare și unui cititor, care are în memorie cărțile sfînte ale omenirii, cu miile lor de miracole, îi poate trezi impresia unei adevărate povestiri fantastice. Dar, în acest caz, înseamnă că cititorul n-a înțeles-o decît superficial, fără să se poată desprinde de prejudecăți. Căci la o analiză mai atentă nu putem să nu fim uimiți de consecvența cu care, și aici, straniile întîmplări sînt atribuite doar simțirii profunde a unui singur personaj, în timp ce în afara sferei sale ele se destramă într-o mulțime de procese naturale și bine cunoscute.

Pentru cercetarea religioasă e semnificativ că aici tot ceea ce face omul mai măreț și impunător e conceput ca o faptă pe care în realitate o săvîrșește brațul unui zeu. Eroul, avîntîndu-se fără să poată fi oprit, îi apare dușmanului atît de măreț, încît îl poate considera drept o zeităate cu chip de om (177). Dacă însă, cu lancea sa, reușește să-și rănească dușmanul de moarte, atunci acest lucru se întîmplă doar pentru că Atena a dat armei sale direcția spre țintă (290). Și atunci cînd eroul îndrăznește o faptă de neimaginat, o vedem pe zeiță însăși alături de el, iar sulița, pe care o aruncă mîna lui, se izbește de trupul lui Ares, astfel încît îl rănește grav (856).

Credința care domină întreaga epopee, și anume faptul că orice reușită — fie și numai lovitura sau săgeata care-și atinge ținta

— e semnul intervenției nemijlocite a forțelor divine, și-a găsit aici expresia ei cea mai înaltă: zeița se află în carne și oase lângă eroul pe care-l protejează, ea intervine cu propria-i mînă, eroul o vede, vorbește cu ea. Dacă însă facem distincția între ceea ce relatează poetul luminat și ceea ce trăiește Diomede însuși, vom recunoaște că există doar două momente în care îi e dat s-o vadă și s-o audă pe zeiță. Și vom observa nu numai faptul că acestea sînt clipele unei surescîtări maxime, dar vom remarca mai ales că e vorba doar de cîteva clipe al căror miracol dispare imediat după aceea sau își pierde contururile limpezi. Istoria începe cu intervenția nevăzută a zeiței: ea-i insuflă lui Diomede entuziasmul de a lupta, dă armurii sale o strălucire de foc și-l împinge în mijlocul tumultului luptei. Abia în momentele de grea încercare, cînd eroul, sîngerînd, îl vede pe arcașul triumfător și se roagă cu toată pasiunea zeiței, care l-a iubit odinioară pe tatăl său, să-l ajute să-l înfrîngă pe dușmanul de moarte, abia atunci zeița nu numai că-i dă forțe proaspete, dar i se și arată pe neașteptate (123) și i se adresează direct. Și ce-i spune oare? În clipele de mare strîmtoare Diomede își adusese deodată aminte de tatăl său care, cu sprijinul Atenei, putuse realiza fapte atît de mărețe. „Diomede, / Luptă vîrtos cu troienii, că-n pieptu-ți am pus vitejia / Ne-nfricoșată-a părintelui tău“, îi spune ea. Nu trebuie să-i fie teamă nici de cele supraomenești, căci zeița i-a făcut privirea clarvăzătoare, ca să-i poată recunoaște și evita pe zeii care iau parte la luptă. Cuvintele zeiței și apariția ei vie — sînt ele oare altceva decît credința exuberantă, ba chiar extatică în împlinirea rugii? Diomede nu răspunde nimic. De altfel nici nu poate să răspundă: zeița cuvîntătoare a dispărut, istoria divină s-a transformat nemijlocit în acțiune vie, în faptă. Diomede luptă, pasiunea cu care luptă e de trei ori mai puternică, el e ca un leu furios. Acolo unde alții nu văd decît chipuri de oameni, el reușește să vadă zeii în acțiune: pe Afrodita, Apollo și-n cele din urmă și pe Ares. În fața lui Ares el se dă înapoi și îi sfătuiește și pe greci să se pună în siguranță. În acest moment o vede pe zeiță a doua oară. Acum nu se mai roagă. Și totuși e limpede că zeița apare după ce i-a citit gîndurile și îngrijorarea din suflet. Ba cuvintele ei sînt chiar expresia propriilor lui griji și-n același timp ele înseamnă dispariția glorioasă a acestor griji. Ne amintim de cele trăite de Odiseu după

adunarea oștirii din cântul al doilea al *Iliadei*. Toți se îndreaptă vijelios spre corăbii, ca să plece cât mai repede acasă; toată osteneala și speranțele atîtor ani par să fi fost zadarnice; Troia avea să triumfe și rîsetele batjocoritoare ale troienilor aveau să-i urmărească pe grecii ce s-ar fi întors acasă lipsiți de glorie — trebuiau oare să se întîmple toate acestea? Chinuit de gînduri, zăpăcit, Odiseu privește la cele ce se petrec în fața ochilor lui. Deodată îi apare în față Atena și cuvintele pe care ea le rostește sînt tocmai expresia acestor gînduri, dar în același timp și rezolvarea lor: el trebuie să se amestece printre războinici, să vorbească cu fiecare în parte și cu toți deodată și să-i convingă că ceea ce fac e o nebulie. Așa se petrec lucrurile și-n cazul pe care tocmai îl analizăm. Diomede se vede silit să stea ca un laș pe margine în timp ce dezastrul cîștigă tot mai mult teren. Precum, cu cîteva clipe înainte, la necaz, își amintise de mărțul său tată, tot așa Atena-i reproșează acum că nu e demn să fie numit fiul neînfricatului Tideu. Acesta este de altfel gîndul care-i macină lui însuși sufletul! Dar el știe totuși și că, prin retragerea sa rușinoasă, n-a făcut decît să asculte porunca Atenei, care i-a interzis să înfrunte vreun zeu cu chip de om. Și acel Acamas, care-i conduce pe troieni, e Ares. Diomede îi explică Atenei acest lucru. Și acum chinul îndoielilor se destramă și o minunată certitudine îi ia locul: neobișnuita îndrăzneală nu-i prea mare pentru el, căci Atena e gata să lupte alături de el. Și el o vede sărind în carul de luptă, alături de el; conducătorul carului, Stenelos, dispăre, zeița însăși ia în mîină hăturile și Diomede se îndreaptă vijelios asupra lui Ares care, rănit de sulița eroului nostru, dispăre printre norii întunecați. În această clipă se trage cortina, ascunzîndu-ne privirilor cele ce se petrec mai departe pe pămînt. Despre Diomede nu mai aflăm nimic. Căci încă mai demult asupra trăirii eroului se coborîse ca un vîl. Poetul știe că Atena se afla alături de el și ne povestește tot ce-a făcut zeița. Dar ea s-a făcut nevăzută, n-o mai putea vedea nici măcar zeul Ares, cu atît mai mult deci nu putea s-o mai vadă Diomede. El simte prezența divină, dar acționează ca și cum ar fi singur. Poetul care știe atît de multe lucruri și dispune de un tact desăvîrșit ne face martorii unui miracol. Să vedem deci cum trăiește el miracolul. Pentru toți ceilalți ceea ce Diomede trăiește ca miracol este o împlinire

firească; și vom observa cu profundă uimire cu câtă fidelitate și consecvență logică ne prezintă poetul și aceste evenimente. Piatra aruncată de Diomede l-a lovit pe Enea atît de puternic încît a căzut la pămînt și privirea i s-a întunecat. Cînd însă Diomede se pregătește să-l răpună, îl vede dispărînd din fața lui în brațele protectoare ale Afroditei. Dar el nu se lasă, o urmărește pe zeiță și o alungă cu forța. Însă victima lui, Enea, îi mai scapă o dată: Diomede îl vede acum sub protecția lui Apollo, care-l smulge salvîndu-l într-o mantie de ceață. Cu toate acestea, Diomede vrea să se repeadă asupra lui, dar zeul îl împinge înapoi cu vocea-i tunătoare și dispare cu protejatul lui. Despre toate acestea ceilalți războinici nu știu nimic. Pentru ei Enea zace lipsit de cunoștință la pămînt și prietenii și dușmanii se luptă aprig pentru el. Singur poetul poate să spună că cel culcat la pămînt n-a fost Enea ci o vedenie cu chipul lui. Nici pe Atena nimeni n-o vede alături de Diomede. Grandioasa scenă în care ea, aflîndu-se alături de Diomede, mîină caii asupra lui Ares și înfige sulita eroului în trupul zeului e trăită de trupele adversare ca un duel firesc. Căci ele nu-l văd, cum îl vede Diomede, pe Ares, ci doar pe conducătorul tracilor, Acamas; prezența Atenei le rămîne complet ascunsă. Sfîrșitul luptei în care e învins un zeu reprezintă pentru toți cei aflați pe cîmpul de bătălie o scenă neobișnuită în care se amestecă elementele naturale și cele miraculoase. Zeul atins răcnește atît de puternic, încît toți cred că aud urletele a zeci de mii de oameni și un fior se strecoară printre rîndurile luptătorilor, de o parte și de cealaltă.

10

Și astfel tocmai în cele mai uimitoare scene ale revelației divine recunoaștem cel mai limpede cît de străin este pentru credința autentic greacă miracolul în înțelesul lui obișnuit, așa cum îl caută și cultivă cu sfințenie alte religii. Acest lucru este cu atît mai semnificativ cu cît spiritualitatea greacă consideră că totul, de la cele mai ne semnificative lucruri pînă la cele mai mărețe evenimente, este cauzat de zei, ba chiar înfăptuit de ei înșiși; grecii sînt într-o asemenea măsură conștienți de această interdependență, încît nu uită s-o scoată-n evidență chiar și atunci cînd

trebuie cinstite faptele mărețe ale celui mai admirat erou. Zeitatea în care cred ei nu este un stăpîn absolut al naturii care să-și dezvăluie chipul cel mai nobil atunci cînd îi smulge naturii reacțiile cele mai contradictorii. Ea este însăși sfîntenia naturii, e una cu legile ei, e prezentă cu spiritul în toate momentele cunoașterii și e percepută cu venerație de sufletul credincios. Prezența ei e dovedită la fel de bine de lucrurile simple și regulate, precum e oglindită și de evenimentele uimitoare și cutremurătoare, pe care le pot trăi doar sufletele nobile. Și desigur în epopee, unde marii oameni acționează și sînt supuși suferințelor, elementele extraordinare sînt scoase în mod deosebit în relief. Dar și aceste elemente ne sînt totdeauna prezentate cu aceeași semnificație: nu ca miracol înfăptuit de un zeu care triumfă asupra naturii, ci ca trăire a unui suflet nobil, căruia, în momentele supreme ale existenței și acțiunii, i se alătură — numai lui — zeitatea însăși, zeitate al cărei contur e realizat din trăsăturile firești ale naturii.

Față de toate acestea are prea puțină importanță un moment ca, de exemplu, cel din *Iliada*, cînd soarele — adică zeul soarelui — e silit de Hera să apună mai repede (18, 239). Momentul e încărcat de semnificație. După o luptă disperată, grecii reușiseră în sfîrșit să salveze cadavrul lui Patrocle din mîinile dușmanilor. În tabără e așezat pe catafalc, prietenii îl jelesc adunați în jurul lui și printre ei plînge și marele Ahile, căruia nu-i fusese dat să-și revadă prietenul decît mort. Și atunci apune soarele, „fără voie“, mînat de Hera, și pe cîmpul de luptă se lasă liniștea. În alt moment din *Odiseea* (23, 242), nu mai puțin încărcat de semnificații, Atena o ține pe loc pe Aurora, zeița zorilor, și face ca noaptea să dureze mai mult. Fusese noaptea în care Penelopa-și recunoscuse soțul reîntors acasă și nu se putea sătura privindu-l, nu-și putea desprinde mîinile din jurul gîtului lui. Era sfîrșitul rătăcirilor lui și al lacrimilor singurătății ei. Dar acestea sînt îndrăzneli izolate ale poetului și chiar și ele sînt expresia realității firești, realitate care justifică de altfel efectul lor nemuritor. Ele prezintă un moment esențial al vieții în toată fatala sa măreție; acest moment trebuie să ne umple de venerație, nu puterea nelimitată a unui zeu.

Despre intervenția miraculoasă a lui Apollo se povestește o singură dată în *Iliada* (15, 307 ș. urm.). Este însă evident că o trăire majoră e proiectată în această imagine pe un fundal nobil. Masele de troieni se revarsă asupra taberei de corăbii ale grecilor. Nici valurile de pământ, nici șanțurile, nici zidurile nu putuseră să rețină carele de război pornite la asalt. Troienii sînt conduși de Apollo. Cînd și-a scuturat scutul, grecii au fost cuprinși de o asemenea spaimă, încît au luat-o la fugă ca lașii (320 ș. urm.). Cînd troienii dau năvală asupra șanțurilor și zidului de apărare, Apollo, pășind în fața lor, calcă în picioare valul de pământ, apoi culcă la pământ zidul, așa de ușor cum își strică un copil pe plajă castelul de nisip, astfel încît grămezile de troieni s-au putut revărsa în tabăra grecilor (355 ș. urm.). La începutul acestei relatări se menționează în mod expres că zeul fusese nevăzut (308).

Cele cîteva detalii care fac excepție nu au forța de a schimba impresia covârșitoare creată de mulțimea de dovezi care vin în sprijinul tezei amintite. În epopee, concepția despre acțiunea divină e exprimată cu deplină claritate. Imaginile din care aflăm o mulțime de lucruri sînt, desigur, creația unui poet. Ar fi însă lipsită de profunzime ideea că ele nu reprezintă decît gîndurile unui singur individ sau ale unei comunități restrînse. Aceste imagini sînt, față de cele ce se vor fi gîndit în vremuri mai vechi, expresia unei revoluționări a gîndirii, revoluționare a cărei semnificație nici nu poate fi prețuită la adevărata-i valoare și care trebuie să se fi săvîrșit încă înainte să poată fi create opere de felul epopeilor homerice. Căci cu cît ne va părea mai ciudat — la o privire mai atentă — caracterul credinței în zei exprimat în epopeile homerice, cu atît mai meritoriu e faptul că această credință e oglindită fără patos, fără critici și justificări, doar ca ceva natural și de la sine înțeles. Epopeile sînt expresia glasului unei noi generații în istoria omenirii, o generație care a devenit foarte sigură de concepția ei despre lume, care știe să readucă uneori cele vechi și prăfuite — și cît de multe știe Homer din cele ce au fost odinioară importante! — ca pe o poveste, în prim-plan, fără să dea mare importanță spiritului deja străin pentru acele vremuri, spirit pe care-l mai putem sesiza și azi, la o nouă lectură a epopeilor. Și dacă aici am mai avut nevoie de dovezi în sprijinul ideii că nu avem de-a face pur și simplu cu niște creații poetice,

ci cu concepția despre lume a grecilor, mai târziu, poziția spiritualității grecești din epoca posthomeră avea să ne convingă definitiv de acest lucru. Căci ce reprezintă această atitudine altceva decât recunoașterea unei naturi care nu se opune divinului și veșniciei, ci e una cu ele ! Efectul deosebit pe care l-au avut epopeile homerice asupra gândirii și creației grecilor a fost subliniat adesea. Ele n-ar fi putut indica drumul spre viitor, dacă n-ar fi fost expresia unei spiritualități autentic grecești. Această spiritualitate ivită din povestiri străvechi și-a înălțat aici, prin epopei, cel dintâi monument al veșniciei ei.

VI

Zei și oameni

I

Geneza spune cu mândrie că omul e făcut după chipul lui Dumnezeu. Aceeași idee o întâlnim și în teoria despre creația universului la vechii greci. „S-a născut omul, fie că l-a creat din sămînța divină acel făcător al lucrurilor și obîrșie a unei lumi mai bune, fie că lutul proaspăt și de curînd despărțit de înaltul eter păstra în sine semințele cerului cu care era înrudit, lut pe care fiul lui Japet, după ce l-a amestecat cu apă de rîu, l-a plăsmuit după chipul zeilor care cîrmuiesc toate“¹

finxit in effigiem moderantum cuncta deorum

(*Metamorfoze* 1, 82 ș. urm.).

Ființa divină posedă deci perfecțiunea, ființa umană e doar o copie a ei.

Care este deci, în oglinda spiritualității vechilor greci, cea mai pură apariție a ființei umane sau cea mai aleasă transfigurare a ei, în care să se reveleze în același timp imaginea zeității? Care e acel ideal uman care, măreț și încărcat de semnificații, ni se arată sub chipul zeilor?

Nu vom afla niciodată afirmații directe care să oglindească trăsăturile ce sînt expresia esenței profunde a zeilor. Oricît de numeroase ar fi mărturiile explicite despre caracterul unei zeități, acestea oferă de cele mai multe ori doar o imagine unilaterală și exagerată. Chiar și-n religiile cu pronunțat caracter didactic, imaginile cele mai profunde le datorăm acelor „vestitori“ care sînt înzestrați cu o facultate vizuală plastică, fiindcă ei sînt cu

¹ Ovidius, *Metamorfoze*, ediția a II-a, București, 1972, studiu introductiv, traducere și note de David Popescu (n. t.).

adevărat capabili să ne prezinte o imagine vie a zeității. Și această imagine e cea mai convingătoare atunci când nu intenționează să corecteze, să moralizeze sau să consolideze lumea, ci vrea doar să prezinte elementele cele mai importante, mai încântătoare și demne de admirat ale acestei lumi, pe care spiritul le-a perceput sau și le-a închipuit vreodată. La greci acești creatori geniali nu sînt, ca la alte popoare, doar niște martori secundari și lipsiți de responsabilitate ai realității divine; în această religie naturală și nedogmatică tocmai ei sînt profeți competenți.

Zeii i se prezintă poetului prin acțiuni și cuvinte, artistul plastic ni-i aduce nemijlocit în fața privirilor. Sculpturile sînt de obicei cele care fac cea mai puternică impresie asupra privitorului. Acesta însă nu se grăbește să-și limpezească impresia cîștigată. Căci altfel ar putea să cadă ușor pradă tentației de a judeca concepția despre zei a vechilor greci pe baza unor povestioare încântătoare și neoficiale cum le întîlnim în creațiile literare de mai tîrziu. Căci imaginile prezentate de artele plastice degajă o asemenea noblete și măreție, încît îl încarcă pe privitor de venerație, iar egalul și-l găsesc doar în invocațiile cînd cutremurătoare, cînd jubilînde ale tragediei. Dacă reușim să înțelegem sensul acestei nobleți și măreții vom afla răspunsul la întrebarea despre modul în care a fost prezentată în spiritualitatea greacă perfecțiunea umană și deci, în același timp, și imaginea zeilor.

Zeii și domeniile lor de acțiune, a căror importanță am analizat-o în amănunt la momentul potrivit, sînt dovada acelei judecăți vii și deschise cu care vechii greci identificau elementul divin în multiplele forme ale existenței naturale, în cele sobre, precum în cele jucăușe, în cele puternice, precum în cele fermecătoare, în cele deschise, precum în cele misterioase. Nicicînd ei nu s-au lăsat înaripați de visare sau de dorințe, întotdeauna forța realității, răsuflarea, parfurnul și sclipirea vieții în continuă curgere au fost cele ce i-au cufundat în strălucirea purpurie a elementului divin. Și dacă zeii le apăreau cu chip de om, dacă ei înșiși se regăseau înnobilați și preamăriți în imaginea zeilor, nu avem de ce să ne așteptăm să regăsim în creațiile lor ceea ce natura — din orice motiv s-ar întîmpla acest lucru — încearcă să depășească sau să lase în urma ei, ci vom afla natura însăși în esența ei cea mai autentică, imperturbabilă și fericite, așa cum doar zeilor poate și are voie să le fie proprie.

Nouă, celor de azi, nu ne e ușor să-i urmăm pe vechii greci pe această cale. Tradiția religioasă în care am fost crescuți vede în natură doar câmpul de luptă al unor pioase virtuți, a căror patrie iluzorie se află dincolo de natură, dincolo de florile, de creșterea sau de formele naturii. Gîndirea mecanică și tehnică a transformat această lume cu formele și împlinirile ei într-un angrenaj de forțe imperceptibile. Orice formă a existenței s-a pierdut într-un vârtej de funcții și tendințe; omul nu mai e decît o ființă cu voință și dorințe, înzestrată cu capacități mai mult sau mai puțin importante. Dacă vechii greci știau că pe orice drum ar fi luat-o în viață, undeva i-ar fi întâmpinat un zeu, dacă și după moarte se odihneau sub piatra de mormînt împodobită simplu cu imaginile unei vieți lipsite de pretenții față de ei înșiși, pentru noi însă întreaga existență este o continuă alergare înspre țeluri mereu mai îndepărtate, iar valoarea omului nu e altceva decît energia lui. Cele mai semnificative valori umane trebuie să fie cît mai departe de simplitatea și rectilinearitatea existenței, pe care, cu un termen disprețuitor, le numim pur și simplu naturale. Dificultățile pe care omul le descoperă în sine însuși, contradicția în care se află față de lumea înconjurătoare, dezordinea succesiunilor și motivelor, îndelungatele suferințe pricinuite de căutări și necazuri, abia toate acestea fac existența umană interesantă pentru noi. Pe lîngă ele imaginile vechilor greci ne apar, oricît ne-ar impresiona frumusețea lor, mult prea copilărești, necomplicate, neproblematic. Pentru noi doar ceea ce se naște din luptă e semnificativ și profund. Ne putem lăsa furați de frumusețea înfloritoare a personajelor vechilor greci, dar respectul nostru aparține acelor valori ale omenirii cîștigate prin luptă, printr-o voință titanică, venerația noastră se îndreaptă spre tot ceea ce e inevitabil, spre ceea ce aspiră către infinit și colosal, spre tot ceea ce e imprevizibil și labirintic. Această concepție despre viață va găsi, desigur, prea puține elemente de aprofundat la personajele vechilor greci. Căci ea este obtuză în privința marilor forme ale existenței care, pentru vechii greci, aveau atît de multe de spus. În timp ce noi ne îndreptăm atenția spre valorile cele mai subiective — fie că e vorba de voință sau de rea-voință în formele lor de prezentare cele mai impunătoare, fie că e vorba de piedicile din calea existenței, de căutarea de ieșiri, sau de triumful obținut după îndelungi

chinuri și nevoi — genialitatea vechilor greci recunoștea drept realități ale existenței umane formele veșnice ale creșterii și înfloririi, ale rîsului și plînsului, ale jocului și seriozității. Atenția vechilor greci nu se îndreaptă asupra forțelor, ci asupra întregii existențe, iar formele de existență ale omenirii i se înfățișau într-o asemenea esențialitate încît trebuia să le venereze ridicîndu-le la rang de zei.

2

Printre obiectele de preț ale Muzeului termelor din Roma se află și capul unei femei dormind. I s-au atribuit diverse nume false, cînd i s-a spus Meduza, cînd Furia. Trebuie să fie Ariadne sau o dansatoare rătăcită din ceata lui Dionysos. Superba femeie doarme. Solemnă e suprafața liniștită a frunții, solemnă e închiderea profundă a ochilor, solemnă e gura lipsită de cunoștință prin ale cărei buze semideschise viața liniștită își descarcă din cînd în cînd suflul. Dar această solemnitate n-am putea-o numi nici nevinovăție, nici mîntuire, nici profunzime sufletească. Aceste trăsături descompuse nu sînt nici expresia poftelor, nici a suferinței, nici a bunătății sau a încăpățînării: ele nu exprimă nimic altceva decît abisul divin al somnului. Măreția lui atemporală iese la iveală în întreaga ei esență într-un mod atît de fermecător, astfel încît simpla idee de simbolică sau spiritualizare ar fi un fel de pîngărire. Căci chipul adormit ne dă prilejul să aruncăm o privire în profunzimea dezvăluită a existenței, acolo unde are loc înțîlnirea cu nesfîrșitul și divinul. Doar poezia antică găsește cuvinte pe măsura acestei profunzimi. Propertiu și-a văzut în acest fel iubita adormită — „Astfel, precum, după ce dispăruse catargul theseic, / Gnosia tristă zăcu-n țărmerii cei părăsiți; / Cum se-ncuibă Andromeda cepheica-n somnul dintîiul, / Eliberată de-acum dintre sălbaticе stînci, / Tocmai precum Edonida, de-ncinsele dansuri sleită, / Se prăbuși la pămînt lîng' Apidanul ierbos...”¹ (*Elegii* 1, 3). El privea fascinat măreția naturii desăvîrșite observînd o zeiță, mult prea mare

¹ Sexti Propertii, *Opera Omnia*, Editura Univers, București, 1992, ediție îngrijită, text stabilit, cuvînt înainte, traducere în metru original și note de Vasile Sav (n. t.).

ca să-i fie lăudată doar bunătatea sufletească cu care o omagia Goethe pe tînăra iubită într-o poezie inspirată de Propertiu:

Auf den Lippen war die stille Treue,
Auf den Wangen Lieblichkeit zu Hause,
Und die Unschuld eines guten Herzens
Regte sich im Busen hin und wieder.¹

Astfel, dimensiunile divinului se transformă pe nesimțite în dimensiuni sufletești. Viziunea poetului roman aproape că ne sperie, căci ne smulge deodată din lumea sensibilității și obiceiurilor burgheze, ducîndu-ne în înălțimi, acolo unde vom afla imaginea zeilor așa cum i-au văzut grecii. Cine a învățat să înțeleagă lumea grecilor nu va simți lipsa profunzimii sufletești, căci va regăsi profunzimea cauzelor prime și cununa naturii încărcate de viață, tot așa cum nu va simți nici lipsa acelei expresii atît de nepămîntene a sacralității care e considerată cel mai autentic simbol al divinului.

Măreția naturală a formei umane inițiale reprezintă în același timp o imagine a divinității. Dar cei nepricepuți ar putea crede că divinul e înjosit în acest mod; căci tocmai trăsăturile discutabile ale umanului sînt cele ce-i sînt complet străine. Această imagine nu e lipsită doar de acele erori ce ar putea înjosi individul uman, ci — ceea ce e în fond hotărîtor — de orice sclavie și îngustime, deci de ceea ce în realitate este specific omului, dar care adesea e privit cu perfecțiune divină. Imaginea ni se relevă cu o limpezime lipsită de fanatism. Mîndria ei nu are nimic din acea solemnitate a propovăduirii de sine. Simțim că cere respect dar și că e lipsită de dorința unei veșnice preamăriri și că nu are intenția să-și împartă favorurile după gradul dăruirii de sine. Oriunde i-am urmărit personalitatea, vedem că ea se retrage în acele esențe primordiale. Oricît de diferite ar fi caracterele diversilor zei, de fiecare dată ele sînt expresia unei liniști fantastice. Nici un chip nu e dominat de vreun gînd sau vreo trăire unică. Nici unul dintre chipurile zeilor nu vrea să propovăduiască vreo anume virtute și vreun anume adevăr sau pur și simplu virtutea și adevărul.

¹ Pe buzele-i, credință mută, / În obraji, dragălășenie / Și-n piept, tresăltînd cînd și cînd, / Nevinovăția unui suflet bun (n. t.).

Nicăieri elementele decisive ale vreunei întâmplări sau hotărâri nu se oglindesc în privirile sau în jocul buzelor. Oricît de multe ar povesti miturile despre destine: bucuria și suferința, victoria și resemnarea, toate întâmplările nu au nici o semnificație pentru existența zeilor. Trăsăturile marcante de personalitate n-ar face decît să tulbure acea expresie în care iese la iveală existența vie în întreaga ei primordialitate. Aceste fapte nu au istorie — pentru că *există*. Primordialitatea și veșnicia *existenței* lor sînt supraomenești în cadrul celei mai depline asemănări cu oamenii.

Chipul zeilor nu este expresia unei voințe, e străin de orice fel de violență și sălbăticie. Pe fruntea lor nu e scrisă teama ci acea limpezime în fața căreia toate monstruozițiile barbare se pierd în neant. În privirile lor nu scînteie nimic ciudat, pe buzele lor nu joacă zîmbete încărcate de mistice mistere, expresia măreață a chipului nu e tulburată de exaltare spre a fi împinsă către fantastic. Apariția zeilor nu are nimic din imensa explozie de forțe colosale; ea nu exprimă, cum se întâmplă în modelul asiatic, imensitatea potenței prin forme și multiplicări grotești. Toată această monstruozitate dinamică e dată cu suveranitate la o parte de măreția autentică a naturii.

N-ar putea să ne treacă prin minte să ne comportăm cu o ființă de acest fel cu acea intimitate caracteristică relațiilor dintre cunoscuți sau iubiți. Ne-am simți în fața ei mici, ba chiar rușinați și înjosiți, dacă forța destinului exprimată de acest mare chip n-ar anihila vanitatea, rechemînd la lumină viața îngropată. O clipă de cufundare în profunzimea acestui chip e ca o baie a renașterii în apele veșniciei, ape ce spală tot ceea ce este prea omenesc. Fie și numai pentru visul unei clipe — în acest vis dispare omul lipsit de trăsături divine, pe care nu l-au înjosit păcatele și poftele ci acel zel îngust și mizeria legăturilor pe care el însuși le-a creat; el, sclavul propriei înțelepciuni, totodată mic la suflet și șovăitor, fie că grijile îi sînt legate de viața de zi cu zi, fie de virtute. Și dacă îngustimea e spartă de neobișnuit, dacă pînă și aspirația spre sanctificare mai apare doar ca o rămășiță pămîntească, atunci zeii se oglindesc în oameni și oamenii în zei.

Unitatea dintre zeu și om exprimată în esența primordială — aceasta este concepția specific grecească. Și abia aici ni se dezvăluie întreaga semnificație a formei umane în care, pentru greci, iese la iveală divinul. Și pentru alte popoare ideea esenței umane

este unul și același lucru cu cunoașterea divinității. În timp ce ele caută însă divinul în perfecțiunea capacităților umane, ca forță absolută, înțelepciune, dreptate sau iubire, pentru greci divinul își află expresia în însăși forma naturală a omului. Știm că doar ei au fost capabili să-l vadă și să-l înțeleagă pe om ca om, și că doar ei și-au propus să nu-i îndrepte pe oameni spre alt țel în afara aceluia al desăvârșirii de sine. Aceasta nu e în primul rînd o idee a filozofiei: ea e specifică acelei spiritualități care a perceput imaginea zeilor olimpieni, devenind decisivă pentru orientarea gândirii vechilor greci. Pentru această spiritualitate s-au conturat, precum arborii și animalele, și ființele umane ca niște forme ale unei veșnice întipăririi ale cărei trăsături pure sînt acelea ale zeității. În loc să-și amplifice forțele și virtuțile, înălțîndu-le cu pioasă fantezie spre cer, grecii au văzut contururile divinului în liniile închise ale propriei lor naturi. Astfel, tot ceea ce se spune împotriva „antropomorfismului“ religiei vechilor greci nu e altceva decît vorbărie goală. Religia greacă nu i-a făcut pe zei umani, ci a interpretat esența umană ca fiind divină. „Intenția și aspirația grecilor“, scrie Goethe, „sînt acelea de a-l diviniza pe om și nu de a-l umaniza pe zeu. Avem de-a face cu un teomorfism, nu cu un antropomorfism!“ (*Myrons Kuh*, 1812). Cea mai importantă operă a acestui teomorfism este descoperirea formei umane primordiale, care, ca cea mai sublimă revelație a naturii, a fost în mod necesar și cea mai autentică expresie a divinului.

3

Apariția divinității îl îndepărtează pe om de destinul său personal, îndreptîndu-l spre esența naturii. Prin nici una din trăsăturile lor zeii nu atrag atenția asupra lor înșiși; nici unul dintre ei nu relatează despre un „eu“ cu voință proprie, cu trăiri proprii și destin propriu. E drept că toți poartă pecetea unui anumit destin, dar acest destin nu e ceva singular și unic, ci o componentă veșnică a lumii vii. De aceea ei vor dezamăgi mereu acele suflete doritoare de dragoste și de o alianță sufletească cu ei. Căci pornirea tandră a acestor oameni se va stinge atunci cînd, în locul unui „eu“ pe care sînt gata să-l iubească sau să-l urască, vor da de o existență atemporală care nu poate atribui vieții lor unice și limitate nici o valoare absolută. Doar pe aceia care vor ști să recu-

noască în trăsăturile divine această realitate însăși, ca țel suprem și sfânt, îi vor înălța spre ei, respectându-i și iubindu-i.

Din acest motiv vechii greci n-au putut ajunge niciodată la un monoteism ferm. Și în vremuri mai târzii când era deja bine cunoscută ideea că toate formele existenței și toate activitățile au aceeași cauză primă, grecii n-au considerat necesar să venereze mereu această cauză unică, neînțelegând temerile evreilor și creștinilor, care erau de părere că e vorba de o jignire nemaiauzită atunci când în locul acestei cauze primordiale erauenerate numeroasele fenomene vii rezultate din această cauză primă. Zeii greci sînt străini de acea subliniere a importanței proprii persoane ce nu permite existența vreunui egal. Ei nu se prezintă lumii cu acele cuvinte trădînd siguranță de sine: „Eu sînt cutare și cutare“, cuvinte al căror ton e atît de caracteristic zeităților orientale (vezi E. Norden, *Agnostos Theos*). Nici măcar glorificările imnice, care de obicei îl ridică pe respectivul zeu în slăvi, nu uită că mai există și alți zei alături de el, acordîndu-le cu distincție respectul cuvenit. Cel mai frumos exemplu îl oferă zeul care multă vreme a exercitat cea mai mare influență asupra vieții religioase a Greciei, dar care n-a vrut niciodată să-și exercite forța spre asuprirea celorlalți zei: Apollo. Vreme de secole întregi, grecii din toate regiunile Eladei i-au căutat sfatul la oracolul său din Delfi în toate problemele ce-i preocupau, fie ele religioase, lumești sau personale; ba autoritatea sa depășea chiar granițele grecilor spre est și spre vest, influențînd și țări de altă naționalitate, limbă, cultură și religie. Multe dintre răspunsurile care, în numele zeului, au fost transmise celor veniți din toate colțurile lumii să-i pună întrebări ne sînt cunoscute; încă și azi înțelegciunea lui ne e transmisă prin cuvintele unui Pindar, de exemplu. Dar ce deosebire mare e între profețiile lui Apollo și cele ale lui Iehova din Vechiul Testament! Aici — cea mai pătimasă vestire a zeului și a preasfîntului său nume; dincolo — o nobilă retragere a personajului divin. Zeus, prin glasul căruia Apollo își rostește oracolele, arată ceea ce este drept, dar nu se arată niciodată pe sine. Și tot astfel nici Apollo nu vorbește despre sine și despre măreția sa. El nu cere nimic altceva în afara respectului firesc datorat lui ca zeu și a mulțumirii cuvenite pentru rostirea adevărului. Oricît de des s-au adresat întrebări legate de religie și

morală, niciodată el nu s-a referit la sine însuși ca subiect principal al venerației; nici grecilor, nici străinilor nu le-a dat vreodată alt sfat în afara aceluia de a rămîne credincioși zeilor lor proveniți din strămoși. Cu cît mai importanți erau zeii greci, cu atît mai puțin își dădeau osteneala de a-și scoate-n evidență propria persoană. Dacă în alte părți, pe măsură ce religia devine mai profundă, personalitatea ființei divine este tot mai importantă și mai sfîntă, la vechii greci contururile ei se pierd din nou în cadrul serviciului divin suprem. Apollo i-a indicat lui Socrate — după cum recunoaște acesta în mod solemn înainte de moarte (vezi Platon, *Apol.*, 21 ș. urm.) o dimensiune sfîntă, dar nu pe a sa, ci aceea a rațiunii. Și prin aceasta nu înțelegem nici credința, nici văzul, ci cunoașterea clară a realului.

Aceeași dominație a realului asupra persoanei divine o regăsim și-n cazul Atenei. Versurile și operele plastice o prezintă alături de cei mai buni luptători. Heracles, Tideu, Ahile, Odiseu și mulți alți războinici au încredere în ea. În clipa hotărîtoare îi simt suflarea divină și adesea, în entuziasmul celor mai îndrăznețe întreprinderi, zeița le apare în carne și oase. Ea-și urmărește eroul protejat, îi indică ținta, ba-i împrumută chiar forța brațului ei divin și astfel incredibilul devine posibil; un zîmbet de-al zeiței e adresat neînfricatului, de acum învingător. Acolo unde e nevoie de chibzuință, acolo unde înțeleptul îi caută sfatul, zeița e mereu gata să intervină, iar gîndul cel drept e totdeauna inspirat de ea. Și cine oare nu se gîndește-n acest caz și la eroii altor popoare și altor epoci, legați și ei de un personaj divin feminin, care și-au săvîrșit faptele sub ochii și cu sprijinul zeiței? Dar deosebirea e surprinzătoare. În cazul din urmă cavalerul luptă în cinstea stăpînei lui din ceruri, vrînd să-i intre în grații prin forța și prin îndrăzneala lui. Dar Atena nu e niciodată divina doamnă a cavalerului ei și faptele lui nu se petrec de dragul ei sau în cinstea ei. Desigur că și ea pretinde, ca orice alt zeu, să-i fie recunoscute forța și înțelepciunea și nu permite ca cineva să îndrăznească să se lipsească de sprijinul ei. Dar ea nu-și condiționează favorurile de ardoarea cu care e venerată sau de un serviciu divin dedicat ei în exclusivitate. Acolo unde un suflet nobil se zbate în furtună, acolo unde intervine fulgerător o idee salvatoare, Atena e prezentă, atrasă mai mult de eroism decît de rugăminți umilitoare.

De la ea însăși aflăm că o atrage cel destoinic și nu bunăvoința lui sau respectul pe care eroul i-l acordă ei însăși. Bărbații care pot să se bazeze în mod sigur pe sprijinul ei nu sînt aceia care o venerează în mod neobișnuit și nu ne-o putem imagina motivîndu-și vreodată favoarea printr-o supușenie exemplară a protejatului ei. În renumita discuție cu Odiseu (*Odiseea* 13, 287 ș. urm.), în care ea i se arată ca zeiță spunîndu-i eroului care se jelește că nu l-a uitat niciodată, ea-i mărturisește lui Odiseu că spiritul lui superior e ceea ce-i place și o leagă atît de mult de el: zeița cu ochi ca cerul nu poate fi departe de cel bun la sfat și la ticluit de vorbe (296). Și cînd bărbatul cel mult încercat nu vrea s-o creadă nici pe zeiță că pămîntul pe care se află e Itaca lui, ei nici nu-i trece prin minte să se simtă jignită în calitatea ei de zeiță și nu se supără pe cel ce se îndoiește, ba dimpotrivă, se bucură în fața acestei noi dovezi de inteligență prevăzătoare, mărturisindu-i că tocmai de aceea nu-l poate abandona.

Ar fi o neînțelegere să considerăm povestirile despre răzbunarea vreunui zeu uitat sau chiar batjocorit drept dovezi în sprijinul unei personalități caracterizate de gelozie. Oare nu simțim și noi orgoliul ca pe o provocare și nu ne temem să aducem nenorocirea atunci cînd ne strigăm cu voce prea tare fericierea? Imposibilitatea de a eradica această teamă dovedește cît de profund e ancorată în natură. Ca să nu mai vorbim de obraznicia oamenilor de a se măsura cu zeii! Multe mituri ne previn asupra acestei îndrăzneli. Niobe, mamă a doisprezece copii superbi, și-a permis să rîdă obraznic de zeița Leto, care nu a născut decît doi prunci (*Iliada* 24, 603 ș. urm.). Din cauza acestei obraznicii și-a pierdut deodată toți copiii, transformîndu-se într-un monument veșnic de jalnică însingurare. Alte mituri relatează despre groaznica prăbușire a omului ce a uitat vreuna din forțele cerești sau a îndrăznit să rezolve ceva fără ajutorul ei. Pe cel ce e orb în fața forțelor cerești zeii îl aruncă-n prăpastie. Actualitatea acestor povestiri tipice nu poate fi trecută cu vederea. Deosebit de semnificativ este cazul cînd un zeu se răzbună pentru că a fost mai puțin respectat decît alt zeu. Hera și Atena care au pierdut întrecerea arbitrată de Paris au devenit dușmane de moarte ale Troiei. Nu trebuie să ne preocupe nici modul cum va fi fost povestită cîndva istoria despre întrecerea de frumusețe a zeitelor. Pentru spiritul homeric ea are o semnificație deosebit de serioasă. Cînd

Paris le-a desconsiderat pe Hera și pe Atena, s-a decis totodată în favoarea desfrîului (vezi *Iliada* 24, 30) și deci și împotriva demnității și eroismului. Spiritele pe care le-a respins nu puteau să nu se întoarcă împotriva lui. Desigur că ne alăturăm concepției despre lume a lui Homer atunci cînd spunem: faptul de a fi trebuit să aleagă i-a pecetluit soarta. Orice forță a vieții e geloasă, dar nu atunci cînd sînt recunoscute alte valori alături de ea, ci atunci cînd, din cauza altora, e respinsă și desconsiderată. Paris a respins geniile distincției și faptei. Invers stau lucrurile în cazul lui Hipolit, așa cum ni-l prezintă Euripide. Aici mitul nu mai prezintă destinul ca intervenind din afară în viața omului, sub forma unei alegeri impuse: propriul caracter al eroului e acela care a determinat hotărîrea, declanșînd astfel tragedia. Cu toată pasiunea sufletului său curat, tînărul fiu de rege o venerează pe zeița Artemis, proaspătă ca dimineața, sub a cărei strălucire scînteie luncile înflorite. Tot așa precum feciorelnica zeiță disprețuiește orice pasiune și îmbrățișare, tot așa nevinovăția lui Hipolit se înfioară doar la simplul gînd al prezenței zeiței nopților dulci (Euripide, *Hipolit* 99 ș. urm.). Dar el nu se înfioară doar, ci-i întoarce plin de orgoliu spatele. Încăpățînarea lui nu cunoaște respect în fața forței divine care împinge tot ce-i în viață în brațele vieții. Mîndru și puternic, o condamnă pe nefericita femeie, care se pîrjolește de dragoste pentru el. Virtutea ei rămîne neatinsă de grația sublimă a Afroditei, de acel spirit cunoscător și grațios chiar și atunci cînd dă greș (vezi von Wilamowitz, *Euripide, Hippolytos, Einleitung*). Astfel ea-i devine fatală. Iubitul unei zeițe piere, fără ca ea să-l poată salva, din cauza disprețului arrogant și inuman al altei zeițe. Din acest exemplu se vede cît de mare e distanța care-i separă pe oameni de zei, oricît de mult ar semăna aceștia cu oamenii. În sfera cerească personajele se înalță, pure și mărețe, unul în fața celuilalt. Acolo intangibila Artemis poate să-și permită să privească cu o uimire rece la delicatețea Afroditei. Dar omul care încearcă să cucerească piscul unicității și vrea să fie absolut precum zeii e pîndit de un mare pericool. Zeii nu-i cer acest lucru; ei vor ca omul să se mulțumească cu acea sferă care e pe măsura lui, acolo unde toți zeii acționează împreună și unde nu e permis ca vreunul din ei să nu fie respectat.

Deosebirea dintre divin și uman — acesta e și conținutul învățămintelor și teoriilor ce au ca punct de plecare lumea zeilor. Ei

nu le povestesc oamenilor despre origini și chemări misterioase, ei nu le indică vreo cale de ieșire din forma naturală a ființei lor și de pătrundere într-o stare supraomenească a perfecțiunii și beatitudinii. Ba dimpotrivă, ei îi previn pe oameni asupra pericolului unor gânduri și cerințe arogante, ascuțindu-le privirea pentru ordinea naturii. E drept că sectele dionisiace și orfice pretind că prin intermediul revelațiilor știu mai multe și cunosc calea cea sfântă ce duce la desăvârșire. Dar ele erau fenomene marginale ale credinței marilor secole ale istoriei grecilor. Zeii olimpieni care, de la Homer pînă la Socrate, constituie specificul religiei vechilor greci, ei, cei care ni se mai adresează și azi prin glasul unui Eschil sau Pindar, erau departe de intenția de a-i iniția pe oameni în misterele de dincolo de lume sau de a le dezvălui acestora esența lor divină ascunsă. Oamenii nu erau chemați să cerceteze cerul, ci pe ei înșiși. Acest lucru nu înseamnă nici examen de conștiință nici mărturisirea păcatelor. „Cunoaște-te pe tine însuși!“ — acest îndemn, pe care-l rostește încă Apollo în scrierile lui Homer, chiar dacă îmbrăcat în alte cuvinte, vrea să spună: respectă formele sfinte ale naturii, gîndește-te la limitele omenirii; înțelege ce este omul cu adevărat și cît e de mare distanța care-l separă de măreția zeilor cei veșnici!

4

Ce-i deosebește pe zei de oameni?

Zeii au forțe și cunoștințe nelimitate: viața lor nu cunoaște nici declin, nici prăbușire. Dar cu acestea nu am atins încă punctul cardinal al opoziției. Căci în ciuda asemănării lor cu oamenii, ei nu sînt în nici un caz doar niște oameni zeificați și trăind veșnic. E drept că „nemuritor“ este termenul consacrat prin care se marchează distincția față de oameni; miturile povestesc despre oameni cărora li s-a împrumutat nemurirea, fiind astfel ridicați în sfere supraomenești. Dar ideea existenței divine nu poate fi exprimată prin aceea că un om ar putea deveni zeu prin simpla amplificare și prelungire a vieții sale. Esențialul rămîne și aici, ca pretutindeni de altfel, nerostit.

Omul e o ființă contradictorie care participă la multe forme ale existenței. Ziua și noaptea, arșita și frigul, seninul și furtuna — toate îl solicită. Această diversitate, care constituie în același

timp și plăcerea și chinul lui, îl transformă într-o ființă limitată și trecătoare. El este totul și nimic în totalitate: totalitate în sens pozitiv — nu în cel negativ al simplei exclusivități — însemnând acea nepretențioasă totalitate și bogăție a formei vii. Pentru om faptul de a fi unic înseamnă strîmțorare și pierderea propriu-zisă a vieții. Doar prin schimbare omul inspiră libertate și forță. Ar fi lipsit de sens să ne imaginăm această natură ridicată la rangul divinului, să ne imaginăm temporalul devenind atemporal, contradictoriul transformîndu-se în armonie totală. Doar pentru puține momente ființa omenească poate fi atrasă de vraja unei existențe singulare. Atunci atinge perfecțiunea, divinul. Fie că e vorba de pasiune, fie de cunoaștere — pentru scurt timp e atinsă măreția acelei lumi superioare și ca semn al existenței acestei lumi eul și personalitatea omului sînt complet anihilate, căci aparțin lumii trecătoare. Dar natura pămînteană nu poate rămîne în această măreție a unicității și totalității. Acest lucru le e dat zeilor. Căci zeii înșiși reprezintă această măreție și bogăție. Omul însă, care nu trebuie să uite niciodată că e doar om, are voie să evadeze din cînd în cînd din meschinele încurcături și ispite ale existenței trecătoare spre a se afunda în marele ideal al divinității.

Cine are în vedere dimensiunile reale ale acestei distincții între oameni și zei nu are de ce să se mire că existența zeilor se desfășoară de cele mai multe ori după alte legi decît cele ce guvernează existența oamenilor. Acest lucru a dus la apariția sentinței dure referitoare la moralitatea dubioasă a zeilor greci. Desigur nu putem nega faptul că legendele povestesc despre ei multe lucruri incompatibile cu fidelitatea în căsnicie și cu castitatea în afara căsniciei. Drept scuză pentru asemenea libertăți nu vrem să menționăm faptul că multe mituri erotice și-au căpătat caracterul îndoielnic abia prin aceea că diversele forme și nume, sub care erau povestite odinioară legendele zeilor, au fost puse de-a lungul timpului în legătură unele cu altele: un zeu, a cărui tovarășă de tron era cunoscută în diverse locuri sub diverse nume, trebuie să fi apărut în tradiția rezumată mai tîrziu drept un curtezan extrem de nestatornic. Grecii din vremea lui Homer nu s-au scandalizat de viața amoroasă a zeilor lor, atît de conformă cu natura. Și adevărul e că ideea de zeităte olimpiacă e greu compatibilă cu ideea unei legături prin căsnicie. Acest lucru este remarcabil căci vechile lăcașuri de cult îl prezentau pe zeu legat

de zeiță și nunta cea sacră era una dintre sărbătorile venerabile ale vechiului cult. Pe Hera, cea care reprezenta sfințirea divină a căsniciei și a demnității femeii, nu ne-o putem în nici un caz imagina necăsătorită. Nu putem însă să nu observăm că ea e mult mai mult soția lui Zeus decât e Zeus soțul ei. Acesta nu e un joc al poezilor și nici vreun liberalism de paradă al moralei, ci consecința necesară a credinței autentic homerice care și i-a putut imagina pe zei prinși în tot felul de relații amoroase pasionale dar nu și căsătoriți după modelul căsniciei oamenilor. Abia când această credință a început să se zdruncine, când oamenii au început chiar să se joace cu legendele zeilor, abia atunci aventurile amoroase au căpătat caracterul unei patimi ușurate. Nu ne miră faptul că glasurile critice s-au auzit destul de repede chiar în Grecia. Speculația abstractă și raționalismul, care se scandalizau și de aspectul omenesc al zeilor, s-au simțit cel mai puternic deranjate de asemenea excese; și, după cum se știe, deja Xenofan le-a reproșat zeilor lui Homer și Hesiod așa-numitele lor „adultere“.

Dar în vremurile mai vechi și mai încărcate de evlavie, oamenii așteptau de la zeii cei veșnici, care se prezentau cu cele mai autentice trăsături omenești, doar lucruri neobișnuite. Și într-adevăr, nici cea mai grosolană naturalețe nu e capabilă să scoată divinul de sub puterea farmecului în măsura în care o face ordinea solidă și buna-cuviință. Vechile familii de nobili, care descindeau din legătura străbunei lor cu un zeu, nu-și imaginau că binefăcătorul însuși era legat printr-o relație personală și că noua sa iubire ar fi putut să-i pericliteze cinstea. Ei se gîndeau cuprinși de fiori sacri la ceasul cel mare în care măreția cerului pogorîse încărcată de iubire la o femeie pămînteană. Faptul că noaptea de dragoste a zeului putea să servească în același timp la realizarea unui plan minunat e exprimat foarte frumos încă din *Scutul lui Heracles* al lui Hesiod. Tatăl oamenilor și zeilor, se spune acolo (27 ș. urm.), s-a gîndit cum să le trimită zeilor și oamenilor un salvator: „Deci zburat-a de pe Olimp, rumegîndu-și / Planu-i viclean, într-o noapte, aprins de iubirea femeii-n / Brîu măiestrit.“¹ Fructul acestei iubiri a fost Heracles, mîntuitorul, modelul tuturor eroilor.

¹ În volumul Hesiod, *Teogonia*, op. cit. (n. t.).

Mulți ar putea obiecta spunându-ne că însăși epoca homerică și-a pierdut respectul profund față de zeii săi, care știau să se bucure de viață, descoperind o adevărată plăcere în a și-i imagina în situații dubioase și rușinoase. Drept cea mai bună dovadă în acest sens e considerată încă din vechime *Povestirea despre Ares și Afrodita* cu care Demodoc îi amuză pe feaci și pe Odiseu (*Odiseea* 8, 267 ș. urm.): Hefaistos, care fusese înșelat, i-a încătușat pe zeiță și pe amantul ei cu cătușe invizibile, lăsându-i îmbrățișați, pradă rîsetelor zeilor. Încă din Antichitate unii, printre ei aflîndu-se după cum se știe și Platon, s-au scandalizat de această povestire și în vremurile mai noi e considerată în general ca farsă frivolă. Dar chiar dacă subiectul acestei povestiri pare mai îndrăzneț, totuși e greu de înțeles cum de poate fi considerată povestirea obscenă și cum de poate crea impresia că societatea, căreia i-a fost destinată spre lectură, își trata zeii într-un mod ușuratic.

Ares, a cărui încurcătură provoacă rîsetele, nu e un zeu dintre cei nobili; ba chiar e posibil să spunem că abia de-l putem considera un zeu autentic. Pe nici unul dintre ceilalți zei nu ni-i putem imagina, fie și numai pentru o clipă, în situația lui, nici măcar pe Hermes, deși spune că ar vrea bucuros să fie în locul lui Ares. În acest caz deci, nu poate fi vorba de frivolitate. Dacă pe socoteala vreunuia dintre personajele miturilor se putea face vreo glumă plină de haz, atunci acesta nu putea fi decît Ares, acest tiran fără măsură, pe care zeii olimpieni nu-l considerau de-al lor. Și Afrodita? Dacă revenim asupra povestirii, analizînd-o mai atent, vom observa deodată că personajului Afroditei nu i s-a acordat nici un fel de atenție. Întregul interes a fost acordat rolului rușinos pe care-l joacă Ares. Poetul a fost deci departe de intenția de a leza respectul datorat zeiței. În tradiția epică ea e căsătorită cu Hefaistos, în timp ce în multe lăcașuri de cult din Grecia zeița a fost considerată soția lui Ares. În realitate însă ei i se potrivește în calitate de zeiță a Olimpului, în mod deosebit, ceea ce am afirmat anterior despre căsniciile zeilor. De fapt nici nu ne-o putem imagina căsătorită. Căci ea reprezintă forța fascinației și a dorinței, vraja care aprinde sufletul, făcînd să se piardă orice urmă de rațiune în plăcerea îmbrățișării. De sfera ei de

activitate țin și lucrurile îndoielnice ale vieții amoroase, deci și proasta reputație și batjocura. Și dacă cineva s-a prins în plasa ei, poate fi atins de batjocură, ea însă — niciodată, căci ei îi aparține triumful. Ar fi trebuit să observăm dintotdeauna cât de bine a înțeles acest poet, care din motive convenționale e considerat obraznic și nelegiuit, adevăratul sens al arhetipului divin. Pînă și aici, în această povestire de tipul nuvelei, peste măsură de curajoasă, autorul nu uită nici o clipă cine e Afrodita; el nu poate să creadă că ea greșeste făcînd ceva ce ține de esența ei; și, lăsînd-o aproape să dispară complet, poetul prezintă opera forței ei eterne. Pe războinicul îndrăgostit îl lasă însă pradă rîsetelor. Dar ceea ce-i face pe divinii spectatori să rîdă din toată inima nu e în primul rînd necuviință, ci trucul reușit al schilodului, a cărui inventivitate îl depășește pe zeul cel repede de picior, adevărînd acea vorbă că infamia n-are viață lungă (329 ș. urm.). Cu cât mai delicat ne apare subiectul povestirii, cu atît mai meritoriu e faptul că povestitorul a trecut cu vederea elementele picante, reținîndu-le doar pe acelea spirituale și pline de umor. Faptul că scena pe care o privesc zeii chemați de soțul revoltat lezează buna-cuviință e sugerat doar prin absența zeilor de la spectacol (324). Cu nici un cuvînt autorul nu face vreo trimitere la scena pe care trebuie s-o fi oferit cuplul galant sau la sentimentele pe care le vor fi trăit cei doi. Desigur că povestirea nu are nimic dintr-o lecție de morală. Dar acest lucru nu înseamnă că trebuie s-o considerăm frivolă. Prin tonul unui umor superior ea depășește ambele ipostaze. Și acest umor atinge cel mai spectaculos efect în fragmentul final, care prezintă sentimentele celor trei privitori, Apollo, Hermes și Poseidon. Nu aflăm nimic despre felul cum arăta amantul neputincios; cei trei zei se referă în schimb la neplăcerea unui asemenea destin, și prin puținele cuvinte pe care le rostesc, imaginea zeilor ne e înfățișată cu o măiestrie desăvîrșită. Poseidon, care apare cel din urmă, e pur și simplu cuprins de milă; situația lui Ares îl impresionează într-atît, încît nu poate să rîdă și nu-i dă pace lui Hefaistos, pînă ce acesta nu-l eliberează în sfîrșit pe bietul Ares, și Poseidon e atît de binevoitor încît garantează chiar pentru el. Înainte de aceasta însă a avut loc o convorbire între Apollo și Hermes. Nobilul zeu al iscusinței e suficient de spiritual încît să-i adreseze fratelui său întrebarea dacă ar vrea să fie

el însuși în locul lui Ares, introducînd această întrebare printr-o formulă solemnă de adresare; căci el știe dinainte ce trebuie să simtă acest pișicher printre zei. Și zeul tuturor furtișagurilor și descoperirilor norocoase îi răspunde folosind aceeași formulă de adresare, ultraceremonioasă, că nici de trei ori mai multe cătușe și rîsetele întregii adunări a zeilor nu l-ar deranja din plăcerea de a se afla la pieptul Afroditei cea de aur. Poetul care-l lasă pe Hermes să rostească aceste cuvinte nu-i jignește prea tare cîntea; ba chiar îl caracterizează exact așa cum apare el în spiritul grecilor, un spirit atît de liber și bogat, care știe să venereze divi-nul și în ipostaza sa de apariție norocoasă sau de ștregar, pentru că și acestea sînt forme veșnice ale existenței vii. Cît de greșit este deci înțeleasă această istorie atît de adevărată în profunzimea ei și atît de strălucitoare în spiritul ei, dacă din tonul ei se trage concluzia că o epocă ce a suportat acest spirit i-a desconsiderat pe zeii ce apar aici sau i-a desconsiderat pe toți zeii. Ce a realizat din această istorie un poet care iubește cu adevărat elementele picante și pentru care viața zeilor înseamnă doar un joc al fan-teziei ne-o dovedește Ovidiu care a introdus-o în a sa *Artă a iubirii*, ca pe un exemplu încărcat de învățăminte (2, 561–592). Aici ne este cu adevărat trezit interesul pentru amantii încătușați: Venus abia-și mai poate opri lacrimile, ea și amantul ei și-ar acoperi cu mîinile chipul și goliciunea, dacă n-ar fi cătușele. Aici atenția nu mai e îndreptată asupra înșelătoriei cu care cel schilod îl înfrînge pe cel puternic și iute, ci numai asupra elementelor erotice și penibile, și învățătura e aceea că păcătoșii prinși vor fi pe viitor mereu mai fără jenă.

6

Se pune deci întrebarea dacă asemenea zeități pot oferi omu-lui un sprijin moral și de ce natură ar putea fi acest sprijin.

Vechii creștini au dat desigur un răspuns negativ la această întrebare. Cercetătorii religiilor și-au pus-o arareori în mod explicit și serios. Și e păcat că lucrurile stau așa, căci problema enunțată s-a aflat mai mereu în planul secund al cercetărilor și ea nu a constituit niciodată obiectul propriu-zis al analizelor, nu a făcut decît să tulbure privirea cercetătorilor. Căci aceștia erau de-

cepționați că sprijinul și impulsurile pe care le dau alte religii, și mai ales cea creștină, credincioșilor lor, lipseau în religia vechilor greci; prea puțini s-au gândit însă la influența pe care o exercitau alte forțe, ce ar putea merita atenția, poate chiar respectul nostru.

Desigur că zeitățile grecilor nu sînt expresia unei legi, care să se afle, în chip de dimensiune absolută, deasupra naturii. Zeii greci nu sînt o voință sfîntă în fața căreia natura se sperie. În sufletul lor nu bate o inimă căreia sufletul omenesc să i se închine și să i se dedice în totalitate. Imaginea lor măreață impune respect și venerație, dar ei înșiși se mențin, plini de demnitate, la distanță. Oricît de doritori ar fi să-i ajute pe oameni, pe chipul lor nu stă scris că ei sînt iubirea nesfîrșită ce vrea să se dăruie omului, salvîndu-l din toate necazurile.

Aici lucrurile se prezintă cu totul altfel. Tot ce e mare și puternic e considerat periculos, puțînd să-l nimicească pe omul care nu se apără. În lumea zeilor domnește primejdia; zeii înșiși, în calitatea lor de locuitori permanenți ai acestei lumi, reprezintă primejdia. Adesea năvălesc ca o furtună în viața bine organizată a oamenilor. Afrodita poate aduce cu sine un asemenea tumult în viața oamenilor, încît se rup cele mai sfinte legături, încrederea e compromisă și se petrec fapte care, mai tîrziu, îi par pînă și făptașului de neînțeles. Artemis l-a dezonorat pe nevinovatul Hipolit. În vreme ce el era dominat de vraja lumii ei pure, feciorelnice, simțind doar dispreț pentru sfera dragostei, dragostea s-a apropiat de el cu cea mai cumplită față a ei, nimicindu-l. În asemenea cazuri ajută doar vigilența și forța. Dar cel ce veghează găsește un sprijin puternic. Însăși esența zeității îi luminează calea. Lumea cea mare, a cărei formă o reprezintă zeitatea, cuprinde întreaga bogăție a existenței de la apăsătoarele forțe primordiale pînă la înălțimile libertății, clare ca eterul. În acest punct al înălțimii maxime zeitatea își relevă imaginea ei desăvîrșită. Mîna artistului a imortalizat-o și, în fața acestei imagini, și azi mai trăim minunea însoțirii naturii pure cu spiritul sublim. Zeitatea este și rămîne natură; dar ca formă a naturii e spirituală, iar ca desăvîrșire a naturii înseamnă măreție și demnitate, a căror strălucire luminează și viața oamenilor.

Acest lucru înseamnă pentru greci în primul rînd *înțelegere* și *profunzime*. Fără acestea, divinul autentic este de neconceput.

Ne-am putea aștepta ca printre multiplele forme ale religiei homerice să-și afle locul și sălbăticia, fanatismul, extazul. Dar idealul profunzimii se opune oricărei forme de avînt orb și oricărei forme de lipsă de măsură. E cunoscut faptul că alte popoare, și mai ales cele războinice, și-au imaginat adesea zeii ca fiind irascibili și în stare să distrugă totul la supărare. Și astfel, și eroii cinstiți de aceste neamuri sînt caracterizați în luptă de o furie nebună, ba chiar ne apar ca un fel de posedați. Cu totul altfel ni se prezintă grecii lui Homer. Cît de dragi îi erau acestei societăți lupta și eroismul vedem din *Iliada*, care, prin glorificarea marilor eroi în război, a rămas cea mai impresionantă operă poetică a lumii elene. *Iliada* dă glas unui spirit care privește descătușarea oarbă de forțe cu un nobil și suveran dispreț. Ba observăm chiar cu uimire că această lume dominată de bărbați dornici de luptă, o lume obișnuită să-și vadă formele de bază ale existenței în lumina esenței divine, nu vrea să știe nimic despre un zeu al războiului în sensul propriu-zis al cuvîntului.

Desigur că fiecare cititor al lui Homer îl cunoaște pe Ares și-și amintește că aheii sînt numiți „slujitorii“ lui. Dar acest spirit însetat de sîngele tumultului luptei (vezi *Iliada* 20, 78), care se infiltrează ca un demon în sufletele oamenilor, a cărui forță mai face să vibreze lancea și după ce-a fost aruncată, acest Ares n-a atins niciodată demnitatea deplină a unui zeu, oricît de veche ar fi credința în prezența sa dătătoare de fiori. Doar arareori apare în povestirile mitice în întreaga sa personalitate. E suficient să-i comparăm imaginea cu aceea a războinicei Atena, și vom observa cum se pierde în întunericul sumbru al lumii demonilor. Eroii nu-i adresează niciodată rugi, deși sînt numiți „protejați ai lui Ares“, mai cu seamă Menelau. Și dacă zeii marii familii din Olimp îl consideră totuși de-al lor, o fac doar în silă, și cu nici un altul nu se poartă cu atîta lipsă de respect cum o fac cu el. Doar Ares e doborât în duel de o zeităte olimpiană și se simte satisfacția că acest monstru crud a cunoscut în sfîrșit, într-un chip umilitor, superioritatea unei forțe cu adevărat nobile. Atena, zeița eroismului autentic, profund, e cea care îl face să simtă, printr-o singură lovitură de piatră, superioritatea ei; Atena, prietena învingătorului Heracles, spiritul limpede al bărbăției nobile. Prin acest triumf e deschisă în mod magistral acea dispută a zeilor

care precede înfrînirea decisivă dintre Ahile și Hector (21, 385 ș. urm.). Încă înainte de acest moment Ares fusese o dată înfrînt de Atena; sînd lîngă protejatul ei, Diomede, pe carul de luptă a contrararat ușor lancea aruncată de Ares și, prin intermediul sulîței aruncate de Diomede, l-a atins atît de grav, încît Ares a trebuit să părăsească cîmpul de luptă urlînd (*Iliada* 5, 851 ș. urm.). Și iată că aflăm ce gîndește părintele zeilor, în fața căruia Ares își prezintă plîngerea, despre el. Zeus spune (890): „Mai urficios în Olimp nu-mi este nici unul ca tine, / Tu îndrăgit ești de-a-pururi de sfezi, de bătași și războaie.“ Ceilalți deci nu sînt ca el. Ei nu vor „de-a-pururi“ războaie. Figura lui Ares provine din acea depășită religie pămînteană. Acolo, în cercul zeilor neîndurători, sălbăticia lui își avea loc de cinste. El e spiritul blestemului, al urii (vezi Kretschmer, *Glotta* XI, 195 ș. urm.). Ca demon al măcelului morții, el mai reprezintă și pentru Homer un personaj de o măreție înfiorătoare, cu atît mai înfiorătoare cu cît iese mai puțin în evidență ca personalitate. Elementul său e omorul prin lovire — de altfel e numit „cel crunt“, „cel ce distruge oameni“ — tovarășa sa Eris, „Vrajba“, „Gloata străbate, se furiș-acuma-nre cete și-aprinde / Turba de-o parte și alta, sporindu-le jalea și plînsul“ (*Iliada* 4, 440 ș. urm.). El bîntuie printre troieni ca și printre greci (vezi, de exemplu, *Iliada* 24, 260). De multe ori numele său nu înseamnă decît luptă sîngeroasă. De aceea Zeus îl muștră, numindu-l „cel lipsit de caracter“, care e alături de toți sau mai bine împotriva tuturor (*Iliada* 5, 889). Pe scutul lui Ahile era reprezentată o scenă de război: în fața oștilor păseau Ares și Palas Atena (*Iliada* 18, 516). Această reprezentare corespunde credinței autentice mult mai bine decît sprijinul hotărît pe care li-l dă troienilor în cîteva episoade ale *Iliadei*. Dar el nu poate păstra multă vreme un asemenea rol, căci în fond e doar un demon și esența sa e sălbăticia oarbă. Ce deosebire față de Atena, care și ea e puternică-n război, dar care, ca zeiță a simțurilor și a atitudinii nobile, reprezintă adevărata expresie a eroismului în strălucirea-i cerească. Ares în schimb e mistuit de extazul vărsării de sînge și astfel îi lipsesc total profunzimea și amploarea ce caracterizează esența tuturor fapturilor autentice ale acestei religii.

Și lipsa de măsură poate fi o formă de manifestare autentică a divinului. Afrodita e pentru Homer o zeiță importantă și totuși

opera și esența ei reprezintă descătușarea pasiunii elementare. Femei ca Elena, Fedra, Pasifae sînt martore ale forței ei ce-și bate joc de orice lege și ordine, ce nu cunoaște rușinea și sfiala. Dar, spre deosebire de o ființă ca Ares, ea e expresia acelui nesfîrșit simț al vieții. Ca spirit al strălucirii fermecătoare, ca zeiță ce aprinde deliciul extatic al îmbrățișării, ea nu e deloc străină de caracterul orb și sălbatic al demoniului. Și chiar dacă ceea ce face zeița poate părea în unele cazuri de-a dreptul nebunesc, e vorba totuși de acele venerabile forme primordiale ale vieții, și lumea vrăjită ce se oglindește în făptura ei divină ajunge în existența ei veșnică de la pofta viermelui pînă sus, la zîmbetul sublim al gîndului. De aceea, în ciuda tuturor elementelor demonice ce-i caracterizează esența, Afrodita se înalță într-o liniște strălucitoare în fața privirilor noastre. În acea amplă semnificație a vieții, lipsa de măsură își află echilibrul. Pe făptura, căreia alte popoare îi atribuie trăsăturile unei pasiuni și voluptăți animalice, grecii nu o văd desfrînată, ci o consideră o zeiță nobilă, căci ea nu reprezintă pentru ei suprafața și adîncurile minunate ale lumii. Și astfel și aici se confirmă spiritualitatea religiei grecilor.

În imaginile Afroditei și ale celorlalți zei, așa cum le-au creat artele plastice, în totalitate în spiritul lui Homer, recunoaștem ideea de bază a grecilor: natura nu e străină de spiritualitate; căci în natura însăși s-a născut acel gînd care, prin intermediul zeilor cu trăsături omenești, se reliefează în adevărata-i noblețe și măreție. Natura-și poate păstra întreaga bogăție și vitalitate și poate fi-n același timp una cu spiritualul ce nu-și propune să fie altceva decît desăvîrșirea ei. Prezența nemijlocită, directă și-n același timp valabilitatea veșnică — acesta este miracolul creației personajelor la vechii greci. Și, în această unitate a naturii și spiritualului, teluricul iese-n evidență, fără să-și piardă nimic din căldură și prospețime, cu acea libertate a regularității și delicateții, în chip de natură desăvîrșită. Măsura, tactul și gustul determină ținuta și gesturile și sînt dovada existenței profunde a personajelor divine. E imposibil ca, privind imaginea autentică a unui zeu grec, să se ivească fie și cea mai vagă idee de lipsă de distincție, nonsens sau barbarie.

Această distincție o sesizăm încă din prima apariție a zeilor din *Iliada*. Tetis se urcă-n Olimp spre a cere cinstire pentru fiul ei

cel mare, pe care-l aștepta o moarte atît de timpurie. La malul mării, ea se ivise la chemarea fiului, plîngînd cu el de insulta ce-i fusese adusă. Acum voia să-i amintească părintelui zeilor că ea fusese aceea care-l salvase cîndva de la greu necaz și să-l roage, de dragul fiului ei, să intervină lăsîndu-i pe troieni să-i zdrobească pe greci pe corăbiile lor, pentru ca Agamemnon să recunoască cît de orbit fusese atunci cînd îi refuzase cinstea celui mai bun dintre greci (*Iliada* 1, 393 ș. urm.). Ea se aruncă în fața fiului lui Cronos aflat singur pe tron, îi înconjoară genunchii cu brațul stîng, atingîndu-i cu dreptul bărbia, într-un gest implorator. În această poziție își rostește dorința. Dar ea nu spune nimic de fapta salvatoare pe care o făcuse cîndva, într-un moment îngrozitor de greu, și ale cărei detalii fiul i le amintise exact, ci rostește doar: „Dacă vreodată cumva între zei te-am slujit, o Părinte, / Fie cu graiul ori fapta, te rog împlinește-mi dorința.“ Și această rugămintă nu cuprinde nimic din cumplitele planuri de răzbunare ale fiului; ea vrea doar satisfacție și cinste: „Cinste dă fiului meu, care scris e să moară sărmanul / Mai timpuriu decît alții (...). Fă ca troienii pe ahei să tot biruie pînă ce aheii / Cinste arăta-vor feciorului meu și spori-i-vor mărirea.“ Ea-i ține genunchii strînși și, fiindcă el tace îndelung, începe din nou: „Spune-mi un singur cuvînt, învoiește-te ori mă respinge, / N-ai doar vreo teamă din asta, că vreau să știu bine / Cît de puțin prețuită sînt eu între zei și zeițe.“ Și Zeus vorbește și-și înclină divinu-i creștet.

Desigur că-n Olimp se mai aud și amenințări sau se petrec scene ce amintesc de o brutalitate de odinioară (vezi *Iliada* 1, 539 ș. urm.; 587 ș. urm.; 8, 10 ș. urm.; 15, 16 ș. urm.); dar niciodată nu se întîmplă vreo cruzime sau ceva necuvenit. Ba e ca și cum remarcile care exprimă posibilitatea unor asemenea întîmplări n-ar face decît să pună într-o lumină adevărată atitudinea frumoasă și divină a zeilor. Cînd Zeus și-a dat seama că mîngîierea Herei e doar un vicleșug care să-l facă orb în fața celor ce se petreceau pe cîmpul de luptă, îi reamintește cu cuvinte furioase cît de aspru fusese pedepsită odinioară și, împreună cu ea, toți zeii care voiseră să-i vină în ajutor. Dar la jurămîntul ei că nu ea-l îndemnase pe Poseidon să facă ceea ce făcuse, părintele zeilor zîmbește, dorindu-și, mai degrabă decît crezînd posibil, ca soția lui să fie de aceeași părere cu el (*Iliada* 15, 13 ș. urm.). Atunci Iris

se duce din însărcinarea lui la Poseidon poruncindu-i să părăsească câmpul de luptă (173 ș. urm.). Și-n această scenă impetuozitatea inițială a cuvintelor subliniază clar care sînt motivele ce determină cu adevărat acțiunea zeilor. Conform sarcinii primite, Iris îl amenință pe Poseidon cu forța superioară a lui Zeus, în caz că Poseidon i se va opune. Stăpînul mărilor respinge revoltat acest argument: lumea îi aparține în aceeași măsură ca și fratelui său — spune el — și acesta ar face bine să-și păstreze amenințările pentru fiicele și fiii proprii, căci el însuși e suficient de puternic pentru a nu se teme. Dar Iris nici nu vrea să accepte acest răspuns dușmănos: „Și dușmănos ți-i răspunsul; să-l duc eu așa chiar lui Zeus? / N-o să-ți iei seama cumva? Se mlădie firea cea bună, / Știi că zăcașele Furii se dau după cine-i mai mare.“ Cu aceste cuvinte ea-i amintește sfînțenia străvechii ordini. Și, de îndată, Poseidon e cîștigat: „Bine-i cînd un vestitor e cuminte și știe măsura.“

Astfel, certurile zeilor se sfîrșesc întotdeauna în chip demn. Ba chiar se transformă în bucurie și cordialitate, un frumos și semnificativ exemplu în acest sens fiindu-ne oferit de primul cînt al *Iliadei*. Nici nu ne putem imagina că zeii s-ar putea purta necontrolat și brutal unii față de ceilalți. Buna cuviință domină atitudinea și comportamentul lor. E drept că față de Ares Atena dovedește o forță brutală; dar tocmai acest lucru e necesar, după cum am văzut mai sus. Cu o fină intenție, poetul a prezentat în cîntul al 21-lea al *Iliadei* așa-zisa bătălie a zeilor într-un asemenea mod, încît, în afara ciocnirii dintre Atena și Ares, nici nu se ajunge de fapt la luptă, iar Apollo îi poate spune lui Poseidon acele nobile cuvinte prin care exprimă ideea că ar fi o nebunie dacă zeii s-ar lupta unii cu alții din cauza oamenilor (*Iliada* 21, 461 ș. urm.). Doar Hera, cea mai vehementă dintre toate zeitățile olimpiene, trece de la ceartă la o încăierare cu Artemis, așa cum ar proceda o femeie matură cu o tînră mult prea obraznică (479 ș. urm.). Dar tocmai animozitatea și amărăciunea ieșirilor ei, care sînt scoase-n evidență — pe bună dreptate, de altfel — de către analiștii vieții zeilor olimpieni ar trebui să ne facă atenți asupra faptului că ea nu ajunge nicicînd la acțiuni negîndite sau nedemne. Am da dovadă de superficialitate dacă am vedea în acțiunile ei doar expresia deznădejdiei rezistenței împotriva

voinței lui Zeus. Căci dincolo de ieșirile ei mai rămîne atît de multă necumpătare, în problemele majore dar și în cele minore ale vieții ! Și la Hera regăsim acel ideal al atitudinii nobile și pline de semnificații. Cînd Atena îl îndeamnă pe mîniosul Ahile la chibzuință, îi cere acea demnitate care e firească și la Hera. Înainte de începerea mult pomenitei bătălii a zeilor Atena însăși oferă, în mod nemijlocit, o dovadă în acest sens. Ea-l chemase pe zeul focului, Hefaistos, să-l strîmtoreze pe Xantos, ale cărui valuri îl amenințau pe Ahile. Dar în clipa în care zeul rîului e gata să cedeze, Atena-l împiedică și pe Hefaistos să înainteze; și ea, ale cărei cuvinte pot fi adesea neînduplecate și crude, vorbește aici aproape ca Apollo în bătălia zeilor: „Pe un zeu doar să chinui tu astfel / Nu se cuvine din parte-ți de dragul supușilor morții“ (*Iliada* 21, 379).

Mult mai impresionant este însă idealul pe care îl întruchipează în fața oamenilor zeitățile superioare, Apollo, Atena și Zeus. În făptura lui Apollo poetul cinstește noblețea seninătății și libertății, strălucirea solară care scoate la lumină nu secretele fericirii, ci cunoașterea plină de acțiune, bărbătească a vieții și faptele pline de demnitate. Atitudinea lui distinsă în mijlocul zeilor, vorbele lui minunate prin care i-a amintit fiului lui Tideu de limitele lui omenești, protestul înflăcărat împotriva neomeniei lui Ahile și îndemnul rostit ca cel nobil să-și păstreze și în clipele de profundă durere măsura și demnitatea — toate aceste manifestări autentice ale esenței sale au fost analizate, acordîndu-li-se atenția cuvenită, în capitolul dedicat zeului (vezi p. 70 ș. urm.). Astfel, Atena l-a părăsit îngrozită pe Tideu, rănit de moarte, pe care-l iubea atît de mult, încît voia să-i aducă licoarea nemuririi, fiindcă l-a văzut înjosit printr-o faptă brutală; pe Ahile privirea ei în flăcări l-a fixat chiar în momentul cînd el era-n pericol să se lase tîrît spre o faptă lipsită de sens și nedemnă de el și cuvintele ei l-au îndemnat să-și păstreze firea. De aceste istorii semnificative ne-am ocupat anterior (vezi p. 52 ș. urm.), amintind și acolo prejudecata modernă conform căreia natura inițială a Atenei, așa cum o cunoaștem din *Iliada*, nu e încă dominată de motive morale. Desigur că ea-i pune lui Ahile în vedere că va avea mai tîrziu o satisfacție triplă, dacă va fi acum în stare să se stăpînească. Dar tot ea-l îndeamnă să păstreze o atitudine demnă. Să-și piardă oare această demnitate a atitudinii valoarea

ei morală prin simpla conștiință a faptului că demnității acțiunii trebuie să-i corespundă și un rezultat demn, în timp ce furia lovirilor neînfricate nu va fi cucerind decît o victorie barbară? Doar o concepție îngustă și pur tradițională despre morală poate duce la opinia conform căreia abia creația poetică de dată mai recentă a considerat că Atena are alte motive de acțiune în afara voinței de a învinge. Și oare imaginea ei, așa cum ne-au prezentat-o *Iliada* și *Odiseea* — am putea spune: pentru veșnicie —, nu contrazice, în întreaga ei măreție a esenței sale, opinia mai sus amintită? Să fie oare lipsit de semnificație faptul că ea e comparată cu Ares, ea, zeița forței raționale și el, zeul poftelor sălbatice de sînge? Să nu aibă nimic de-a face cu morala faptul că ea respectă naturile bărbătești cele mai nobile, dedicîndu-le prietenia ei divină și făcîndu-le să simtă, în clipele de maximă tensiune, apropierea spiritului ei? Nu amintesc oare faptele eroice ale lui Heracles, acțiunile ingenioase ale lui Odiseu și încercările de care trece bărbătește de noblețea firii ei? Doar dacă am înțelege prin morală numai respectarea anumitor porunci categorice, considerînd restul indiferent din punct de vedere moral, doar atunci am putea spune că Atena, ca de altfel toți zeii olimpieni, are simțul tuturor lucrurilor, numai pe al moralei nu. Căci acești zei nemuritori nu se simt obligați de divinitatea lor să urmărească respectarea unor legi morale precis formulate și cu atît mai puțin să elaboreze un canon care să precizeze o dată pentru totdeauna ce e drept și ce e nedrept, ce e bine și ce e rău. Cît și ce-și poate permite o natură puternică într-o situație dată sînt probleme ce rămîn deschise. Și totuși Atena formulează o cerință, prezentîndu-i-o omului, prin propria ei existență, ca ideal viu, demn de urmat. Putem numi această cerință, în sens superior, morală, căci ea nu vizează aspecte izolate, ci se referă la întreaga atitudine a omului. Vom putea recunoaște astfel natura nobilă, capabilă de libertate, care nu-și urmează orbește instinctele și nu e supusă nici cerințelor categorice ale unei legislații a moralei. Decizia nu rămîne în seama simțului datoriei sau supunerii, ci în a înțelegerii și gustului; și astfel pretutindeni profunzimea se alătură frumuseții.

S-ar putea obiecta că această concepție a Atenei e contrazisă de cumplita inducere în eroare a lui Hector, aflat deja în brațele morții (vezi *Iliada* 22, 214 ș. urm.), care în vremurile mai noi nu

a fost considerată numai imorală, ci de-a dreptul diabolică. Dar adevărata semnificație a acestei istorii, care ne-a mai informat deja asupra felului activităților divine (vezi p. 229), o vom înțelege abia în relație cu ideea destinului (vezi p. 290) și atunci nu ne va mai trezi uimire, ci doar fiori și respect profund. Aici Atena nu e altceva decît calea și împlinirea necesității superioare; înșelătoria cu care amăgește încrederea lui Hector e înșelătoria destinului. Ar fi o nebunie să măsurăm amploarea acestei întâmplări cu etalonul moralității și să cerem de la forța destinului să cinstească fidelitatea și onestitatea, ca și cum ar fi un om aflat în fața semenului său. Observăm, nu fără să ne îngrozim, cum forțele superioare își bat joc de judecata omenească. Dar din întunericul destinului se ivește strălucirea divină. Pe calea destinului, Atena-l ademenește pe Hector; ca zeiță însă, îl aduce la înaltă cinstire. Cînd a fost mai demn rolul lui Hector: înaintea intervenției divine, cînd el a luat-o la fugă ca scos din minți, sau după aceea, cînd a opus o rezistență cu adevărat bărbătească? Și dacă pieirea lui Hector era deja hotărîită, ar fi fost mai bine ca zeița să-l lase pe Ahile să-l ajungă și să-l răpună? Zeița nu-l desconsideră pe marele bărbat pe care trebuie să-l distrugă. Înșelătoria ei, oricît de crudă ni s-ar părea, reface demnitatea de erou a lui Hector. El știe acum că soarta i-e pecetluită, dar știe și că posteritatea îl va cinsti multă vreme. Acest succes al intervenției divine nu e întâmplător, ci o mărturie valoroasă a spiritului ei.

7

Marile zeități, Zeus, Atena și Apollo, reprezintă în formă triplă idealul *bărbăției* înnobilate.

Una dintre ei e femeie, și anume tocmai aceea în a cărei imagine apare divinizată bărbăția dornică de luptă, de acțiune. Această ciudățenie ne-a dat de gîndit și mai înainte, atunci cînd am analizat imaginea Atenei (vezi p. 59). Mai facem aici doar următoarea observație: libertatea cunoașterii și formării, creația spirituală — acestea sînt aspecte ce aparțin în totalitate lumii masculine și au de aceea, ca zeități, caracter pur masculin. Dar energia și viçoarea vieții active, atunci cînd vor să se ridice deasupra brutalității, au nevoie de transfigurarea cu ajutorul feminității. Toți

marii bărbați ai faptelor au câte o trăsătură feminină care le atenuează duritatea și le înnobilează forța. Asta este importanța elementului feminin pe aceste culmi ale religiei vechilor greci. Dincolo de acest aspect însă, elementul feminin și-a pierdut forța. Căci în cinstirea zeiței Atena nu regăsim nici cea mai vagă notă de iubire de femeie.

Dacă Nietzsche spune că grecii au vrut să depășească femeia din om, afirmația lui se dovedește valabilă și-n cazul nostru. Faptul că și-au imaginat marile lor zeități ca pereche sau ca triadă e o particularitate cunoscută a vechilor religii. În ambele cazuri elementul feminin joacă de obicei un rol important. În cercurile culturale orientale ocupă adesea primul loc, iar bărbatul sau, atunci când sînt trei persoane, cei doi bărbați sînt subordonați nobilei femei. În triada vechilor greci însă, natura feminină nu se află nici măcar în echilibru față de celălalt sex. Ba într-un anume sens ea nici nu există, căci dintre trăsăturile specific feminine Atena nu posedă decît strălucirea sublimă. Iubirea și maturitatea îi lipsesc complet; e fecioară, dar nu are acea inaccesibilitate feciorelnică a unei Artemis, care se poate transforma cît ai clipi în căldură și tandrețe maternă. Simțurile ei sînt masculine și atunci cînd, în *Eumenidele*, Eschil o lasă să spună despre ea însăși că se află cu sufletul și toate simțurile de partea bărbaților și se consideră în totalitate fiică a tatălui ei (735 ș. urm.); imaginea astfel conturată corespunde imaginii zeiței pe care ne-o transmit epopeile homerice. În timp ce alte religii împrumută deci și zeităților masculine adesea trăsăturile unei feminități clare, religia greacă își confirmă orientarea masculină și prin membrul feminin al triadei superioare a zeilor. Femeia e mai legată de elementele primordiale decît bărbatul și mult mai dependentă decît el de existența individuală. Organismul ei fizic îi impune o respectare a trupului pe care bărbatul o înțelege doar arareori. Întreaga sferă a senzorialului și concretului e abordată de ea cu o atenție și un respect care rămîn, în mod firesc, străine de simțirea bărbătească. Forța ei rezidă în apariția și persoana ei. În timp ce bărbatul aspiră spre general, impersonal și imaterial, forța ei se concentrează total asupra evenimentului unic, personal, asupra realității obiective. Precum în clipele de încîntare bărbatul își divinizează

prin femeie idolul, tot așa femeia însăși e astfel lăsată de la natură să-și simtă unicitatea și să se gândească cu toate forțele la ea.

E foarte interesant să observăm cât de multe trăsături semnificative ale diverselor religii și concepții despre lume pot fi atribuite unuia sau altuia dintre aceste caractere de bază. Zeii greci cu convingeri masculine nu-și scot în evidență personalitatea cu zelul cu care o fac ceilalți zei. Ei nu așteaptă ca omul să trăiască pentru a-i sluji sau pentru a închina cele mai de seamă fapte preaslăvirii lor. Cinstea, pe care o pretind pentru ei, nu e astfel încât să nu permită și aprecierea altor personalități alături de ei. Ei știu să se bucure de libertatea spiritului și cer de la viața oamenilor mai multă judecată și înțelegere decît o dependență de anumite formule, acte sau de o anume obiectivitate.

Religiozitatea specific greacă nu se deosebește de alte tipuri de religiozitate prin nimic într-un mod atît de evident ca prin poziția ei față de elementul concret și de obiectivitate. Lumea substanțelor și forțelor primordiale e sfîntă pentru ea. Dar ideile ei despre elementul divin s-au înălțat mult deasupra acestei lumi. În timp ce în alte religii și culte legătura cu substanțialul în realitatea sa obiectivă rămîne indisolubilă, credința autentic masculină a grecilor își mărturisește încrederea în libertate și spiritualitate. După cum în forma sa homerică credința greacă nu are nevoie de o dăinuire a trupului concret și a sufletului concret pentru a sintetiza trecutul, prezentul și viitorul într-o idee măreață, tot așa reușește să privească și să cinstească profunzimea existenței tuturor elementelor concrete în forma veșnică.

Această *spiritualitate* a religiei iese-n evidență în mod limpede la marile zeități. Domeniile lor de acțiune îi sînt accesibile, dintre toate ființele pămîntene, doar omului. Dar și existența lor înseamnă formă, nu spirit absolut căruia să i se opună natura, ca ceva inferior. Nici unul dintre zei nu se arată ca urmare a acelor forme de cunoaștere sau intuiție care aspiră să depășească această lume. Nici unul nu face vreo distincție categorică între bine și rău pentru a domina natura prin prescripții date o dată pentru totdeauna. Ei își doresc acea natură care se desăvîrșește pe sine însăși prin înțelegere și noblețe a caracterului. Și această desăvîrșire a naturii a luat prin ei înșiși formă divină și se înalță ca existență împlinită deasupra mediocrității și superficialității vieții omenești.

Astfel și zeii eternizează la rîndul lor o realitate foarte exactă, în acest caz una spirituală: umanitatea superioară.

8

Măreția prin care Zeus, Apollo și Atena îi depășesc pe ceilalți zei olimpieni iese în mod evident la lumină. Apariția lor e învăluită de o strălucire fără egal. Intervenția lor este mereu decisivă. Acolo unde o dorință importantă e adresată forței divine, aceste trei nume, legate ca într-o formulă, se impun de la sine. Așa se întâmplă în epopeile homerice (de exemplu, *Iliada* 2, 371) și-n mod asemănător mai târziu, în limbajul religios la Atena. Caracterul inegalabil al copiilor lui Zeus, Atena și Apollo și-a aflat către sfîrșitul *Iliadei*, în de mai multe ori amintita bătălie a zeilor din cîntul al 21-lea, o expresie într-o anume măsură simbolică; e scena în care mai întîi Atena, cu o superioritate fantastică, îl doboară pe furiosul Ares, pentru ca mai apoi, grație judecății sale superioare, Apollo să refuze ca, din cauza oamenilor, să se lupte el, un zeu, cu Poseidon. Acestor trei zeități superioare le e caracteristică pe lîngă judecată și frumusețe și măreția.

În epocile mai tîrzii a existat tot mai mult tendința de a vedea dovada superioară a divinității în grija și dreptatea egale pentru toți.

Cînd pe-ai mai răi îi văd pierind,

Un zeu în ceruri îl știu trăind

rostește un personaj de-al lui Euripide în *Oinomaos* (*Fragmenta* 577). Ruralul Hesiod, cel aflat în luptă grea împotriva necinstei și violării legilor, nu-și poate închipui că zeitatea poate considera că există ceva mai de preț decît ceea ce pentru existența lui reprezintă lucrul cel mai de cinste. Recunoaștem aici gîndirea unui om a cărui viață a alunecat în dependență și obiceiuri burgheze. Istoricii religiilor vorbesc despre limpezirea și aprofundarea religiozității. Dar dorința de dreptate e mai degrabă semnul începerii dedivinizării lumii. Dreptul legal la fericire, pe care fiecare individ crede că-l are, se ridică mai presus de conștiința, mereu în scădere, a prezenței divine. Desigur că și-n lumea homerică oamenii credeau în victoria dreptății lui Zeus.

După săgeata pornită din arcu trădător, care dă peste cap sfintele jurăminte, Agamemnon exclamă arătînd că de acum e sigură ziua pieirii Troiei și a lui Priam și a întregului său neam, căci mînia lui Zeus îi va face cîndva să-și ispășească fărădelegea, chiar dacă acest lucru nu se va petrece imediat (*Iliada* 4, 160 ș. urm.). Și Menelau, căruia i s-a întîmplat prima nedreptate, este, în ciuda unor grele dispute, încrezător în dreptatea împărțită din ceruri (*Iliada* 13, 622 ș. urm.). O renumită comparație amintește explozia de mînie cu care Zeus îi pedepsește pe judecătorii cei nedrepti (*Iliada* 16, 384 ș. urm.). În cîntul al 24-lea al *Odiszeii*, poetul îl lasă pe bătrînul Laerte să exclame la aflarea veștil despre pieirea pețitorilor: „O, Doamne, tot mai sînt în slavă zeii, / Dacă-au plătit aievea pețitorii / Nelegiuirea lor și mîrșăvia.“

Dar asemenea gînduri nu se află în prim-planul credinței homerice. Nici nu putea fi astfel într-o lume în care cel mai strălucitor și îndrăgit dintre personajele omenesci nu e binecuvîntat cu o viață lungă și fericită, ci se prăbușește încă din floarea tinereții, el, cel mai frumos dintre muritori, a cărui scurtă viață nu a fost altceva decît luptă, despărțire de ce i-a fost drag și lacrimi — și care totuși, de dragul măreției, a preferat această strălucire trecătoare unei vieți lungi și netulburate (*Iliada* 9, 410 ș. urm., vezi și Platon, *Symposion*, p. 179 E).

Nicht errettet den göttlichen Held die unsterbliche Mutter,
Wen er, am skäischen Tor fallend, sein Schicksal erfüllt.
Aber sie steigt aus dem Meer mit allen Töchtern des Nereus
Und die Klage hebt an um den verherrlichten Sohn.
Siehe, da weinen die Götter, es weinen die Göttinnen alle,
Daß das Schöne vergeht, daß das Vollkommene stirbt.
Auch ein Klagelied zu sein im Mund der Geliebten ist herrlich,
Denn das Gemeine geht klanglos zum Orkus hinab.¹

(SCHILLER)

¹ Nici mama nemuritoare nu-l salvează pe divinul erou / Atunci cînd, prăbușindu-se el la Poarta Scheiană, i se-implinește destinul. / Dar ea se înalță din mare cu toate fiicele lui Nereus, / Și-și plînge strălucitul fiu. / Și iată, plîng zeii, plîng zeițele toate / Văzînd cît de pieritoare-i frumusețea, cît de muritoare perfecțiunea. / Minunată-i însă și tînguirea rostită de buzele iubitei / Căci ceea ce-i ordinar coboară tăcut spre Orkus (n. t.).

Pentru acest spirit uman, care nu vrea fericire ci măreție, consecința logică a acțiunii divine e o alta decît cea pe care și-o doresc țăranul sau burghezul în existența lor bazată pe proprietate și cîștig. Otto Gruppe a observat cu multă finețe cît de continuă e linia care traversează *Iliada* (vezi *Griechische Mythologie und Religionsgeschichte*, p. 1013). Zeus îi împlinește lui Ahile dorința ca grecii, în vreme ce el însuși rămîne mînios în urma lor, să ajungă într-o situație disperată (*Iliada* 1, 409); dar tocmai acest lucru Ahile trebuie să-l plătească cu cea mai profundă suferință, căci necazul grecilor îl duce pe cel mai drag prieten al său la moarte și fiindcă, pentru a-și răzbuna prietenul, Ahile se împacă din nou cu grecii, propria sa pieire e deja pecetluită; imediat după căderea lui Hector trebuie să urmeze cea a lui Ahile (*Iliada* 18, 96). Omul poate să aleagă. Ceea ce alege îi influențează propriul destin — și pînă la sfîrșit nu rămîn decît multă suferință și renunțare. Atunci poate, precum Ahile, să șadă frățește alături de dușman și să plîngă (*Iliada* 24, 509 ș. urm.). Căci n-a ales plăcerile vieții ci măreția. Acest mare neam omenesc ar putea striga națiilor a căror religie zice-se că a devenit mai matură și mai serioasă: Ce vă văitați de nedreptate și acuzați cerul atunci cînd vi se pare că nu v-au fost dăruite cele cuvenite? Oare viața voastră bazată pe proprietate și cîștig n-a ales o dată cu dreptatea, care trebuia să vă întărească, și nedreptatea, ce vă zdruncină acum?

Dreptatea nu trece dincolo de ceea ce e preaomenesc. Măreția, în schimb, e în stare ca, dincolo de fericire și nefericire, de dreptate și nedreptate, de iubire și ură, să confere lucrurilor importante cinstea cuvenită, știind că, uneori, clipele pot compensa o viață întregă. Ea poate să întindă mîna dușmanului, poate să-l vadă pe nevinovat sau pe cel însemnat de soartă aureolați de glorie, dar toate astea nu pentru că e în stare de iubire sau umilință, ci fiindcă în propriile ei înălțimi se află regiuni în care etaloanele și evaluările nu mai funcționează. O asemenea măreție o dovedește față de Hector, în cîntul al 17-lea al *Iliadei* (198 ș. urm.), cel mai de seamă zeu olimpien. Hector e sortit pieirii. Căderea lui Patrocle a fost culmea triumfului troian. Acum soarta s-a întors. În clipele morții, Patrocle i se adresează învingătorului său: „Eu îți mai spun încă una, ia seama: nici tu după mine / Nu vei trăi îndelung, se apropie doar și de tine / Moartea și soarta cea crudă“

(16, 852 ș. urm.). Dar Hector nu-l crede. În entuziasmul victoriei crede că-l poate învinge chiar pe Ahile (860). Se apropie ultimele lui ceasuri mărețe, totodată și cele mai sumbre pentru ahei. Armura lui Ahile, ce a fost luată de la Patrocle, de acum mort, e dusă la Troia, în semn de victorie (17, 130); dar Hector, care a dat acest ordin, aleargă după purtătorii trofeului: vrea el însuși să se încingă cu „armătura slăvită / A lui Ahil, care zeii cerești o dădură de zestre / Tatălui său“ (194), pentru a se avînta în bătălie în plina strălucire a triumfului suprem. Știm ce-l așteaptă, și astfel mîndria lui se transformă în cea mai jalnică imagine a orbirii omenești. Dar părintele zeilor judecă drept și măreț, altfel decît se așteaptă din partea lui muritorii plini de îngîmfare (198 ș. urm.). Destinul trebuie să-și urmeze cursul. Hector nu se va mai întoarce din bătălie, nici o mîină iubitoare nu-i va mai descinge această armură. În schimb îi era dat acum să-și trăiască cele mai mărețe clipe: „Cînd nouraticul Zeus văzu de departe pe Hector / Cum se schimbase cu armele celui născut din Peleus, / Dete cu jale din capu-i și astfel oftă el în sine: / „Hei, tu sărmane, nu-ți trece prin minte măcar nenorocul / Care te paște de-aproape. Pui armele nemuritoare / Ale viteazului care și altora-i spaimă și groază. / Tu i-ai ucis pe prietenul bun și voinic, și pe urmă / L-ai despoiat rușinos de podoaba-i din cap, de pe umeri, / Totuși de-o mare izbîndă și acuma voi face s-ai parte, / Ca o răsplată să-ți fie că n-o să te-ntorci de la luptă, / Nici va primi de la tine Andromaha mîndrețea de arme.“

Acesta e Zeus, a cărui imagine impunătoare poetul ne-o prezintă în introducerea *Iliadei*, atunci cînd, după o lungă tăcere, dă răspunsul la rugămintea lui Tetis și cînd muntele pe care tronează se cutremură la înclinarea creștetului său divin (1, 528).

Imaginea cu adevărat de neuitat a măreției divine o găsim la începutul *Iliadei*, sfîrșitul epopeei ne oferă imaginea măreției omenești. Zeii vor ca leșul lui Hector să fie înapoiat tatălui său, Priam, și Ahile, care l-a urmărit pe ucigașul prietenului său și dincolo de moarte cu aceeași îngrozitoare cruzime, s-a supus fără să cîrtească. E specific homeric faptul că îndurarea față de dușman nu provine dintr-un act de abnegație autonomă, ci își primește impulsul din lumea zeilor. Și totuși sentimentele și faptele sînt proprietatea oamenilor; căci niciodată vreun bărbat nu și-a

întîmpinat dușmanul cu firească omenie și măreție. Neînduplecatul Ahile îl vede deodată la picioarele sale pe bătrînul ce sărută mîinile ucigașe care i-au răpus atîția fii (24, 478). Și izbucnește în lacrimi o dată cu bătrînul. Regele poporului dușman, tatăl lui Paris, cel ce-a ațîțat la război, tatăl celui războinic urît, care i-a răpit cel mai drag prieten, bătrînul rege nu mai e în aceste clipe decît un om, un om născut pentru a suferi și a plînge, ca de altfel și el însuși și toți ceilalți oameni. Și Ahile îi îndeplinește dorința, ferindu-l el însuși, cu multă grijă, de privirile grecilor; ba îi promite chiar un armistițiu pe toată perioada ceremoniilor funerare la Troia. Și cu pasiunea întunecată a acestei solemnități funerare, a cărei desfășurare netulburată e asigurată de cel mai neîmpăcat dușman, *Iliada* se încheie.

Soarta

I

Ne-a mai rămas de analizat cea mai întunecată sferă a existenței, și dacă îi întâlnim pe zei și aici, par să contrazică ei înșiși impresia senină pe care ne-am făcut-o despre ei.

Cum e posibil acest lucru? Geniile vieții, ale bogăției și fericirii să fie oare tot ele și cauza necazului, a fatalității, a declinului? Să se poată oare viața întoarce astfel împotriva ei înseși? Sîntem de acord că forța vie poate să-i devină fatală celui ce-și bate joc de ea. Dar cum să interpretăm oare faptul că ea însăși îl zăpăcește pe om, împingîndu-l în prăpastie, că nu este deci doar lumină și căldură, ci-n același timp acea umbră întunecată și rece, răsfrîntă atît de înspăimîntător asupra vieții? Să nu fie oare acei zei, așa cum am crezut, făpturile luminoase ale lumii vii, ci forțe transcendente, care, în mod tiranic, decid asupra vieții și morții?

Contradicția dispăre, dacă vom înțelege acea imagine ciudată reprezentînd modul în care spiritualitatea vechilor greci a conceput partea întunecată a existenței și efectul ei asupra atitudinii zeilor. Această parte întunecată e reprezentată de moarte și de tot ceea ce duce în mod necesar la moarte. Aici, unde viața s-a sfîrșit, și forța esențială a zeilor și-a atins limitele, zeii se retrag. Neliniștitor este însă faptul că există un punct unde făpturile lor vii se transformă în elemente demonice, ostile, părăind să devină astfel forțe ale destinului și morții — părăind doar, după cum se va vedea în ultima parte a acestor considerații.

E drept că se spune uneori că zeii „pot orice“. Dar o privire aruncată asupra istoriilor zeilor ne arată că acest lucru nu trebuie interpretat textual. Posibilitatea de a face orice ar contrazice de

altfel și unitatea lor cu natura. Într-o situație disperată, oamenii nu se tem să spună că acum nici zeii nu i-ar mai putea ajuta. La dorința lui Nestor ca, ajutat de Atena, Telemah să reușească să-i învingă pe pețitori, acesta răspunde (*Odiseea* 3, 228): „Nu pot să-mi închipui / Îndeplinirea ei nici dacă zeii / Ar vrea cu dinadins așa să fie.” Oricum am interpreta neputința zeilor în acest caz deosebit, știm că există o limită clară a puterii lor, există, în principiu, un „pînă-aici-și-nu-mai-departe”. E vorba de moarte. Nici un zeu nu poate dăruia unui om, mort deja, o nouă viață, voința nici unuia dintre zei nu trece dincolo, în împărăția umbrelor trecutului. Dar acest lucru e valabil și pentru alte religii, chiar și pentru cea a Vechiului Testament. Concepția greacă merge mult mai departe și are un alt sens, mai profund. Aici nu numai că zeitatea nu mai are putere asupra morților, ea nu-i poate apăra nici pe cei vii de moartea ce le e sortită.

Nicht errettet den göttlichen Held die unsterbliche Mutter,
Wenn er, am skäischen Tor fallend, sein Schicksal erfüllt.¹

Cu aceste cuvinte bocetul lui Schiller dă glas întocmai ideii autentic grecești. Atena însăși spune în *Odiseea* (3, 236 ș. urm.): „Ce-i drept că nici chiar zeii / Nu pot scuti de moartea cea firească / Pe cine lor li-i drag, dacă-l doboară / Neîndurata soartă, mîna morții.” Și Tetis îl roagă pe Zeus (*Iliada* 1, 505 ș. urm.) să-i dăruiască fiului ei, căruia îi e scrisă o moarte atît de timpurie, onoare, lucru pe care stăpînul cerului îl aprobă înclinîndu-și nobil creștetul; că ar putea să ceară prelungirea vieții fiului ei, acest lucru nu-i trece prin minte nici ei, nici marelui zeu, căruia nu-i stă în putere să îndeplinească o asemenea rugăminte. Cînd Hector își încinge armura lui Ahile, Zeus îi plînge de milă celui astfel orbit de victorie, care nu știe cît de aproape îi e moartea (*Iliada* 17, 198 ș. urm.) și vrea să-i mai dăruiască acum glorie, fiindcă știe că nu se va mai întoarce viu din această bătălie; deși îi e milă, nu poate nici el să schimbe această sumbră hotărîre a destinului. Apollo, care l-a sprijinit cu atîta credința pe Hector, îl părăsește în clipa

¹ Vezi nota de la pag. 270 (n. ed.).

în care balanța destinului indică deja prăbușirea lui Hector în brațele morții (*Iliada* 22, 213).

Aceste exemple sînt suficiente spre a ilustra mărginirea zeilor. Există o sentință pe care trimișii lui Cresus o auzeau rostită adesea de Pythia la Delfi (Herodot 1, 91), sentință reluată adesea în literatura de mai târziu (vezi Platon, *Legile* 5, p. 741 A) și anume că în fața hotărîrilor soartei sau nevoii încetează și forța zeilor. Ba despre ei înșiși se spune uneori că sînt supuși legilor lor (vezi Eschil, *Prometeu*, 515 ș. urm. și numeroase mituri celebre; în afară de aceasta *Iliada* 15, 117 și Hesiod, *Teogonia* 220). Această „hotărîre“ nu numai că a fost refuzată autorității zeilor o dată pentru totdeauna; ea este, în ceea ce privește natura ei, complet diferită de deciziile luate de zei.

Zeii obișnuiesc să dăruiască, să ajute, să lumineze. Uneori poate părea că și hotărîrea destinului îi aduce omului ceva pozitiv; dar totalitatea efectelor ei arată fără putință de îndoială că natura ei nu e pozitivă, ci negativă. Durata e întreruptă de o limită, bunăstarea de catastrofă, viața de moarte. Catastrofa, încetarea, limitarea, toate formele aceluia „pînă-aici-și-nu-mai-departe“ sînt forme ale morții. Și moartea însăși este sensul suprem al destinului. Acolo unde e pronunțat numele Moirei, primul gînd duce la necesitatea morții; și în această necesitate își are rădăcinile, fără nici o îndoială, și ideea existenței unei Moire.

Trebuie să ne obișnuim mai întîi cu ideea că cel mai important și decisiv dintre toate aspectele destinului, moartea, ar putea fi dependent de altă forță decît cea divină. Nu e moartea oare esența tuturor suferințelor și spaimelor, de care zeii trebuie să-i apere pe oameni? Și dacă tocmai aici forța lor e neputincioasă, la ce mai e bună de fapt? Acolo unde catastrofele, sfîrșitul, moartea sînt fixate definitiv, mai e oare loc de ajutor divin?

Pentru o credință, ale cărei zeități intervin din afară în destinul naturii, răspunsul la aceste întrebări nu poate fi decît negativ. Dar acolo unde divinitatea e una cu bogăția naturii, moartea trebuie să fie despărțită de ea printr-o prăpastie adîncă. Căci toate viețuitoarele simt că moartea e cel mai străin lucru cu putință și nu pot crede că ea s-ar afla fixată dinainte în planul vieții înseși.

Înțelegem astfel că forțele vieții și legea morții nu sînt unul și același lucru. Așa putem accepta și acea infinită răceală cu care unele se opun celorlalte.

Desigur că între zei și destin există o punte de legătură, reprezentată de ideea că zeii, spre deosebire de oameni, știu ce a hotărît destinul. Dar adesea îi vedem și pe zei luînd cunoștință cu tristețe de voința destinului și supunîndu-se fără voie hotărîrilor lui. Căci nu le e permis, sau, mai bine spus, nu pot să procedeze altfel. Cu cît mai sugestiv e exprimată această idee, cu atît mai limpede devine faptul că natura lor se confruntă aici cu o alta, complet străină.

Siehe, da weinen die Götter, es weinen die Göttinnen alle,
Daß das Schöne vergeht, daß das Vollkommene stirbt.¹

(SCHILLER)

Experiența existenței revelează spiritului și sufletului grecilor două lucruri: viața în plină evoluție, care, pe toate căile desfășurării ei, se întîlnește cu zeitatea și necesitatea imperioasă care întrerupe creșterea în punctul dinainte hotărît de ea. Zeii sînt de partea vieții. Pentru a-i întîlni, cei ce sînt în viață trebuie să se miște, să avanseze, să fie activi. Atunci zeii îi îmbrățișează cu toată forța și măreția lor, arătîndu-le chiar, printr-o revelație neașteptată, chipul lor ceresc. De aceea cel ce nu mai pășește pe calea vieții nici nu-i poate întîlni. Zeii nu mai au nimic de-a face cu morții a căror existență înseamnă trecut, cu aceste fapte ale trecutului, despărțite de orice prezent. Dar ei nu-i mai întîlnesc nici pe aceia a căror cale urmează să fie întreruptă în curînd. Aici cele două cercuri se intersectează. Ce se petrece în domeniul rezultat prin această intersectare rămîne pentru gîndirea rațională mister. Dar ies la iveală reprezentări plastice care, fără îndoială, sînt rodul experienței celei mai vii.

2

Ideea despre existența unei determinări, care să stabilească momentul declinului și morții, își are rădăcinile în credința preistorică, ale cărei fapte pămîntene au fost împinse de religia homerică din prim-planul desfășurării acțiunii, fiind transformate astfel într-un fundal demn de noua religie. Moira a fost un demon

¹ Vezi nota de la pag. 270 (n. ed.).

al fatalității și morții. Numele semnifică împărțire sau participare și acest lucru e suficient de semnificativ. Este o formă feminină a numelui *Moros*, care și el înseamnă moarte și fatalitate și care la Hesiod (*Teogonia* 211) apare ca nume propriu al unei ființe divine, care, ca și Moira, s-a născut din „Noapte”. Făpturile de acest tip apar de obicei în număr mai mare, să ne gândim doar la Kere, Erinii ș.a.m.d. — și astfel, spre deosebire de Homer, la care doar o singură dată sînt amintite mai multe Moire (*Iliada* 24, 49), la Hesiod apar trei Moire, fiice ale lui Zeus și Temis (*Teogonia* 904 ș. urm. La Delfi erau două: Pausanias 10, 24, 4; Plutarh, *De ei ap. Delph.* 2). Sfera în care dăinuie aceste ființe întunecate e marcată fără echivoc și prin cealaltă genealogie pe care o găsim tot la Hesiod (*Teogonia* 211 ș. urm.), ele sînt fiice ale străbunei zeițe a Noptii; ea l-a născut și pe Moros și tot ea a dat naștere și Eriniilor, care și la Eschil sînt numite surorile Moirelor din partea maternă (*Eumenidele* 960). Și al 59-lea imn orfic le numește fiice ale Noptii. Legătura lor cu Uranus și Geea, cu Cronos și Afrodita ne trimite spre aceeași sferă de idei și imagini. *Teogonia* orfică le numește copii ai lui Uranus și Geea (*Fragmenta*, 5, 7, Kern). La Epimenide (*Fragmenta*, 19, Diels) Cronos și Euonyme sînt părinții Moirelor, ai Afroditei și ai Eriniilor. Afrodita Urania e desemnată drept „cea mai vîrstnică dintre Moire” (Pausanias 1, 19, 2). Înrudirea cu Eriniile iese în evidență și din cult: în dumbrava Eumenidelor de lîngă Sicyon, Moirele aveau un altar, unde li se aduceau jertfe asemănătoare cu cele aduse Eriniilor și anume asemenea jertfe caracteristice zeităților pămîntului și celor subpămîntene (Pausanias 2, 11, 4).

Din toate acestea reiese limpede că avem de-a face cu descendente ale acelei străvechi lumi a zeilor care, prin legătura lor cu pămîntul, se deosebesc de zeii olimpieni. Ca și alte făpturi ale acestei lumi sumbre și severe și ele sînt păzitoare ale unei sfinte ordini și răzbunătoare neînduplecate ale încălcării acestei ordini. După Hesiod (*Teogonia* 220) Moirele și Kerele îi urmăresc pe oamenii și zeii ce încalcă această ordine și nu au liniște pînă ce nelegiuirii nu-și primesc pedeapsa meritată. Conform unei legende arcadiene pe care o povestește Pausanias 8, 42, 3, cînd Demeter, în tristețea ei, a distrus tot ce creștea din pămînt, Zeus a trimis Moirele la ea și, îmbărbătînd-o, acestea au potolit mînia sălbatică a zeiței. În acest

sens Pindar poate afirma despre ele că, atunci cînd rudele de sînge se dușmănesc, Moirele își întorc fața de la ele (*Pythicele* 4, 145). Și în imnul unui poet necunoscut (Diehl, *Anthologie* II, p. 159), fiicelor Noptii le este adresată rugămîntea de a trimite „Ordinea” (Eunomia) și pe surorile acesteia, „Dreptul” (Dika) și „Pacea” (Eirena). De aceea în mituri apar atît de des în tovărășia vechilor forțe ale ordinii, a Eriniilor și zeitelor anotimpurilor, și mai ales în tovărășia bătrînei Temis. Semnificativ este și ceea ce ni se povestește în *Iliada* 19, 408 ș. urm.: calul lui Ahile a căpătat brusc grai și a început să vorbească despre „puternica Moira”; dar n-a vorbit mult, căci Eriniile i-au închis gura.

Începutul și sfîrșitul, nașterea și moartea sînt marile momente ale intervenției acestor Moire; la ele se adaugă și cel de-al treilea moment, acela al nunții. Lui Zeus i-o dau pe Temis de soție (Pindar, *Fragmenta* 30), o însoțesc pe olimpiana Hera cu el (Aristofan, *Păsările* 1731). Cîntînd, își fac apariția la nunta lui Peleu cu Tetis (Catull. 64; vezi reprezentarea de pe Vasul François). La Eschil, Eumenidele împăcate le roagă pe ele, surorile lor: „Faceți să se bucure de nuntă gingașele fete, voi, / stăpînele sorților omului” (*Eumenidele* 957 ș. urm.). Ca zeități ale nașterii le regăsim alături de Ilitia (vezi Pindar, *Olimpicele* 6, 42; *Nemeenele* 9, 1, *Antonius Liberalis* 29). Tot împreună cu Ilițiile apar și la jertfele seculare. Renumită este apariția lor la nașterea lui Meleagru; ele sînt stăpînele firului soartei, „care la toți muritorii bine ori rău le împarte” (Hesiod, *Teogonia* 218 ș. urm.). Conform unei cunoscute și desigur străvechi reprezentări, ele „torc” nou-născutului firul destinului — acest lucru înseamnă însă mai ales moartea. În acest sens e folosită imaginea și de Homer. Azi, spune Hera, lui Ahile nu i se va întîmpla nici o nenorocire, „mai în urmă el poate să-ndure ce soarta / Torsu-i-a la căpătîi, cînd mama-l născu”. Chiar mama lui Hector spune despre fiul ei, al cărui cadavru se mai afla încă în mîinile cumplitelui Ahile (*Iliada* 24, 209) că „așa i-a fost scrisa / De la-nceput, de cînd eu îl născui, după torsul ursitei”. Feacii vor să-l ajute pe Odiseu să ajungă în siguranță la țarmul patriei sale (*Odiseea* 7, 195 ș. urm.), astfel încît să nu i se întîmple vreo nenorocire înainte de a pune piciorul pe pămîntul natal; „Acolo însă / Odată dus, va suferi ce soarta / Și crudele-ursitori îi sorociră / La naștere.” „Te-am născut să fii pradă răstriștii”, îi

spune Tetis lui Ahile, căruia soarta îi destinase o moarte timpurie (*Iliada* 1, 418).

Astfel, ca forțe întunecate ale morții, Moirele fac parte din cerul de personaje ale vechii religii pămîntene. Hotărîrea clipei morții — acesta este sensul propriu-zis al noțiunii de împărțire sau participare pe care o regăsim în numele Moira. Și chiar dacă acest nume a fost și a rămas transparent, în religia prehomerică purtătoarele lui au fost concepute ca personaje individuale. Cei ce iau în considerare mărturiile expuse nu se vor putea îndoi nici o clipă de acest fapt. În lupta gigantilor, Moirele par să se fi luptat cu ghioaga, pe care o poartă și alte zeițe ale destinului (vezi Apollodor 1, 6, 2). Cît de grosolan senzual era concepută existența lor de către fantezia primitivă e demonstrat desigur și de o veche povestire în care se relatează cum Apollo a reușit odată să le îmbete (Eschil, *Eumenidele* 728). La Homer unde numele *moira* e folosit atît de des în sens impersonal, din vechea reprezentare personală n-au mai rămas decît niște expresii stereotipe și cuvîntul memorabil *moiregenes* (fiu al Moirei), cu care Priam (*Iliada* 3, 182) îl preamărește pe Agamemnon.

3

În lumea de idei a epeilor homerice străvechea imagine a Moirei care „împarte” moartea e încă foarte vie, dar, ca toate elementele vechii credințe considerate încă valabile, imaginea e modificată esențial.

La o primă vedere poate părea că, pentru Homer, Moira e, ca personaj individual, la fel de vie ca oricînd. El o plasează alături de personajele zeilor și o lasă să intervină activ în viața oamenilor. „Dar ți s-apropie ceasul și vina doar nu este a noastră”, îi spune lui Ahile calul, înzestrat deodată cu grai (*Iliada* 19, 409 ș. urm.), „Ci o vrea Zeul cel mare și neabătuta menire.” Patrocle, rănit de moarte, îi răspunde lui Hector, atît de mîndru de triumful său (*Iliada* 16, 849): „Dar mă ucise ursita cea neagră și Febos Apollon / Și-un muritor, Euforb; tu al treilea fuși la lovire”, și, adaugă el, „ia seama: nici tu după mine / Nu vei trăi îndelung, se apropie doar și de tine / Moartea și soarta cea crudă.” Cînd îi amintește pe cei ce i-au pricinuit fatala orbire, Agamemnon le

numește alături de Zeus și pe Moira și pe Erinyes (*Iliada* 19, 87). Faptele lor sînt descrise în culori vii. În *Iliada* 5, 613: Amfiu posedă în patria sa multe bunuri; „ci ursita/ Vru să se ducă și el, să ajute la Troia pe Priam“, unde a căzut răpus de mîna lui Ahile. 21, 82 ș. urm.: pe Licaon „soarta cea tristă“ l-a adus din nou în „mîinile lui Ahile“. 5, 629: pe puternicul Tlepolemos „soarta-l împinse să-nfrunte pe dumnezeiescul Sarpedon“, de sulita căruia avea să fie răpus. 13, 602: Pisandru tabără asupra lui Menelau; „nenorocirea-l împinse spre moarte“, căci avea să fie doborât de Menelau. 22, 303: „Vai, negreșit“, spune Hector, „că de-acuma la moarte chematu-m-au zeii“. 4, 517: pe Diores „ursita-l robi pe vecie“ căci Pirus îl doborî cu un pietroi, înfigîndu-i apoi și lancea în trupul prăbușit. 22, 5: în timp ce toți ceilalți fugeau din fața lui Ahile, retrăgîndu-se în oraș, „numai pe Hector îl prinse în cursă năprasnică soartă“, împietrîndu-l în fața cetății, la Porțile Schee. Moira apare ca o forță care — aidoma morții concepute foarte personal — îl atacă pe om, afundîndu-l în noapte. Astfel, despre cel rănit de moarte se spune: „și zarea-i învăluie moartea / Cea-ntunecată și cea mai înaltă putere, Ursita“ (*Iliada* 5, 82 ș. urm.; 16, 333 ș. urm.; 20, 476 ș. urm.; vezi și 12, 116). Cînd omul trebuie să piară, „îl doboară neîndurata soartă“ (*Odiseea* 2, 100; 3, 338; vezi și 17, 326). Și „torsul“ Moirei îi e o imagine bine cunoscută lui Homer, după cum o dovedesc pasaje de deja menționate din *Iliada* și *Odiseea*. Ba Homer a păstrat chiar o expresie pe care literatura de mai tîrziu pare să n-o mai cunoască, expresie ce subliniază în mod deosebit vivacitatea Moirei: *Moira krataie*, adică cea tare sau puternică (vezi *Iliada* 5, 82, 629; 16, 853; 19, 410; 20, 477). Expresia ne amintește de numele Crateidei; așa se numește la Homer (*Odiseea* 12, 124) mama fioroasei Scila, a cărei apartenență la tărîmul de jos e evidentă și care, conform altor interpretări, e descendentă a lui Hecate. Și cine nu se gîndește oare la legătura Moirei cu Nyx, cu Eriniile și alte ființe ale sferei întunecate?

Și totuși Moira lui Homer nu este în nici un caz unul și același lucru cu străvechiul personaj, încă atît de popular în epoca posthomeră. Trebuie să observăm mai întîi că o veche și semnificativă trăsătură, care reflectă legătura Moirei cu o serie de forțe ale străvechii religii și ale religiei populare, nu mai apare la

Homer: la el Moira nu mai e fondatoare și păzitoare a ordinii pămîntești. Nici nu-i stă în fire să împartă daruri și să binecuvînteze, cum fac Moirele din credința populară, care-i dau omului „bine și rău” (Hesiod, *Teogonia* 904 ș. urm.). Doar vechiul cuvînt *moiregenes* („copil al Moirei”), pe care-l regăsim alături de *olbiodaimon* („îndrăgit al zeului bogat”), mai amintește ceva despre zeița care binecuvîntează (*Iliada* 3, 182). Ceea ce apare și la vechea Moira ca trăsătură dominantă e hotărîtor aici pentru întreaga ei esență, cu toate consecințele posibile. Deciziile Moirei lui Homer sînt absolut *negative*: ea hotărăște prăbușirea, declinul. În cazuri singulare, din motive lesne de înțeles, poate părea ca și cum ar împărți și lucruri pozitive. Dar e vorba doar de aparență. E suficient să comparăm pasajele în care e vorba de deciziile zeilor, pentru a sesiza imediat diferența. Și despre firul vieții pe care-o decid zeii, limbajul poetic spune de multe ori că e „tors” (*epiklotho* : *Iliada* 24, 525; *Odissea* 1, 17; 3, 208; 4, 207; 8, 579; 11, 139; 16, 64; 20, 196). Dar tot în *Odissea* se spune și că Zeus „toarce” firul destinului, la nuntă precum la naștere: „Se vede lesne / Vlăstarul unui om pe care Joe / L-a fericit ca soț și ca părinte, / Că-i dete necurmată bucurie, / Tihnit să-și ducă greul bătrîmului / În casa lui și feții lui să fie / Întregi la minte și-osebiți la arme” (*Odissea* 4, 207, vezi și 3, 208). Despre puterea sorții însă se spune doar într-un singur loc — acolo unde conform tradiției populare sînt amintite mai multe Moire (*Iliada* 24, 49) — că i-a *dăruit* omului ceva: „Moirele i-au pus omului în suflet înțelegere și răbdare.” Această afirmație nu e valabilă și-n cazul adevăratei Moira a lui Homer. Sentința rostită de ea e: Nu! Acest „Nu” înseamnă moarte — „ziua fatală” (*aisimon, morsimon hemar*: *Iliada* 21, 100; 15, 613) înseamnă moartea —, dar e și aducător de mari catastrofe și rătăcirii: așa, de exemplu, căderea Troiei sau nefericita ceartă dintre Agamemnon și Ahile.

Desigur că citim pe alocuri că unuia sau altuia dintre eroi i-a fost „dat” să atingă țelul dorit. Lui Odiseu i-a fost destinat (*moira* sau *aisa*) să se reîntoarcă teafăr în patrie (*Odissea* 5, 41, 288, 345; 9, 532). Va călători singur pe o plută, îi spune Zeus lui Hermes cînd îl trimite la Calipso, și va suferi mult pînă ce va ajunge la feaci, care, după ce-i vor face daruri bogate, îl vor ajuta să se

reîntoarce; „căci e menit (*moira*) s-ajungă el să-și vadă / Pe-ai lui și casa-i naltă și moșia“ (*Odiseea* 5, 41). Dar, față de Calipso, Hermes se exprimă în felul următor (*Odiseea* 5, 113): „Căci nu e dat (*aisa*) să piară el departe / De dragii lui, ci e sortit (*moira*) să-și vadă / Pe-ai săi și casa-i naltă și moșia.“ Astfel Helenos, cel luminat la minte (*Iliada* 7, 52), spune că Hector poate să îndrăznească să se avînte-n luptă căci *nu-i e menit acum (moira)* să piară și să-și încheie viața. Pentru Odiseu intră în vigoare o menire (*moira*) deosebită, care e drept că nu-l duce spre moarte, dar trădează limpede caracterul negativ al Moirei: el trebuie să mai îndure suferințe grele și *abia cînd* va ajunge pe pămîntul feacilor, îi va fi posibil să-și revadă patria (vezi și *Odiseea* 5, 206). Și aici hotărîrea Moirei îl împiedică să acționeze, îl ține pe loc. „Numai atunci cînd ...“ — acesta este tonul autentic al Moirei și condiția e atît de greu de respectat, că unui bărbat adevărat i se rupe inima (*Odiseea* 4, 481). Menelau, care povestește acest lucru despre sine însuși, a aflat că *nu-i e dat (moira)* să-și revadă patria, *pînă ce nu* va face dificila călătorie în Egipt unde va trebui să aducă jertfe zeilor (4, 457 ș. urm.). Astfel e doar o iluzie credința că Moira le-ar dăruia oamenilor și lucruri pozitive sau succese; în realitate decizia ei înseamnă pentru om întotdeauna un eșec.

Dacă despre Enea se spune că-i e „menit“ (*morimon*) să scape cu viață (*Iliada* 20, 302), atunci acest lucru înseamnă că „soarta“ (*moira*) nu i-a ordonat să cadă în luptă (20, 336). Ca să împiedice ca acest lucru să se întîmple totuși, intervine Poseidon. Ar fi deci o întîmplare „împotriva ursitei“ (*hyper moiran*), cum se menționează în al doilea loc (336). Este deci posibil să se întîmple ceva „împotriva ursitei“ (*hyper moron*). Dar după cum se vede, acest lucru nu înseamnă că soarta ar putea să nu se împlinească și că un zeu ar putea interveni în clipa hotărîtoare spre a o împlini. Conținutul „hotărîrii“ Moirei e totdeauna negativ, înseamnă deci prăbușirea sau un prejudiciu dureros, și ceea ce se petrece dincolo de forța ursitei nu înseamnă înlăturarea „hotărîrii“ Moirei, ci dimpotrivă, înăsprirea ei. Astfel, formula nu înseamnă „împotriva ursitei“, ci „mai presus de soartă“ (*hyper moron, hyper moiran*).

Dacă există deci temerea că ar putea să se producă o prăbușire ce n-a fost sau încă n-a fost menită, intră-n acțiune zeii spre a

împiedica excesul. Vom vedea imediat cât de bine se potrivește acest lucru cu natura lor. — Există însă nu numai hotărîri absolute, ci și unele condiționate, care pot fi numite soartă în măsura în care ordonează cu neînduplecată rigoare unui anume gest o anume consecință, fără ca să fi fost dinainte stabilit dacă primul pas va fi sau nu făcut. În acest sens miturile oferă o serie de exemple celebre. Dacă Metis aduce pe lume un fiu, atunci acesta va fi rege al zeilor (Hesiod, *Teogonia* 897). Dacă Zeus se însoară cu Tetis, atunci va fi dat jos de la putere de propriul său fiu. Dacă Laios va avea cu Iocasta un urmaș, atunci acesta va fi ucigașul tatălui său. În acest caz decizia este absolut hotărîtoare, dar ea însăși e liberă. Ar trece dincolo de puterea sorții, dacă și decizia ar fi obținută prin constrîngere. Prin știința lor despre soartă, zeii nu sînt supuși acestei încercări. Pe oameni însă zeii vor să-i apere de hotărîri fatale, dîndu-le posibilitatea de a înțelege necesitatea înlănțuirii faptelor. Dacă totuși omul alege calea ce duce spre prăbușire, înseamnă că el însuși e autorul propriei nenorociri, „împotriva ursitei“ (*hyper moron*). Aceasta este ideea ingenioasă pe care poetul o folosește în introducerea *Odiszeii* cu privire la soarta lui Egist (1, 32 ș. urm.). Oamenii, spune părintele zeilor, pun în seama noastră vina pentru nefericirea lor, în vreme ce, de fapt, ei înșiși, prin propria lor absurditate, deci „împotriva ursitei“ (*hyper moron*), își provoacă suferințe. Așa i-a mers lui Egist care s-a însurat cu soția lui Agamemnon, răpunîndu-l pe acesta la întoarcerea acasă, deși știa că urmarea acestor fapte va fi prăbușirea rapidă; căci, în numele nostru, Hermes l-a prevenit, precizîndu-i că Oreste își va răzbuna tatăl. Cu acest aspect a fost atinsă cu precizie o problemă de viață. Destinul omului nu e influențat doar de intervențiile fulgerătoare și inevitabile ale Moirei; există și catastrofe pe care cel afectat, folosindu-se de judecata experienței sale naturale de viață, le-ar fi putut evita. Ele nu sînt mai puțin necesare sau mai puțin fatale decît celelalte, în clipa în care omul a comis o faptă încărcată de consecințe. Înțelegerea poate să-l apere pe om de comiterea unei asemenea fapte. Această înțelegere este, conform concepției homerice de acum bine cunoscute, opera zeilor: în clipa în care în conștiința omului se ivește un gînd bun, omului i se arată un zeu, și acel gînd bun nu reprezintă altceva decît vor-

bele pe care i le adresează zeul. Astfel, Hermes i se arată lui Egist lămurindu-l cu privire la fatalitatea ce va fi legată de fapta lui. Faptul că Egist acționează totuși face ca el să poarte vinovăția propriului lui declin. În epoca posthomeră, epocă în care gândirea mitică și-a pierdut mult din forța ei, nu mai este văzut nici un zeu în preajma omului străluminat de înțelegere. Dar concepția generală a rămas aceeași. Marele Solon mai gîndește și el precum poetul versurilor despre Egist. Într-o elegie celebră (3, 1 ș. urm. — Diehl) el se adresează concetățenilor săi: „Conform hotărîrii“ (*aisa*) lui Zeus, orașul nostru nu va pieri niciodată... cetățenii *înșiși* sînt cei pe cale de a-l distruge prin lipsa lor de judecată...“ Și-ntr-un alt fragment (8, 1 ș. urm.): „Dacă din cauza absurdității voastre vi se întîmplă rele, nu dați vina pe zei; căci voi *înșivă* i-ați înălțat pe ei, pe asupritori...“ Și pentru Solon deci oamenii *înșiși* sînt autorii propriei lor prăbușiri prin aceea că, știindu-și dinainte destinul, ar fi putut să evite fatalitatea (vezi W. Jäger, *Sitzungsberichte der Berliner Akademie*, 1926, pp. 69 ș. urm.). Acum însă nu mai apare nici un zeu spre a trezi înțelegerea oamenilor, el însuși, Solon e cel care, grație propriei înțelegeri, îi luminează pe concetățenii lui (3, 30) făcîndu-i astfel părtași la marea taină a destinului. Astfel neliniștitoarea înlănțuire dintre libertate și necesitate e pusă pe seama spiritului gînditor. Ideea homerică nu e o teodicee, cel puțin nu în sensul justificării teoretice a unei guvernări divine a întregii lumi față de experiența naturală. Căci tocmai această experiență a vieții e cea care-l silește pe om să deosebească de soarta, ce acționează ireversibil, destinul pe care și-l croiește singur cu o libertate cel puțin aparentă, destin care bate la ușă la fel de neiertător ca și soarta, atunci cînd omul însuși a provocat fatalitatea.

4

Este foarte semnificativ faptul că zeii, care trebuie să se dea la o parte cînd acționează Moira, intervin ori de cîte ori e de așteptat să se întîmple o catastrofă pe care n-a determinat-o ea, deci atunci cînd e vorba de un eveniment „împotriva ursitei“ (*hyper moron*).

În *Iliada* există de mai multe ori pericolul ca Troia, a cărei cădere e rînduită de soartă, să fie cucerită fără să se țină seama de hotărîrea sorții, cu alte cuvinte există pericolul ca Troia să cadă prea devreme și, de fiecare dată, intervine cîte o zeităate spre a împiedica acest lucru (vezi *Iliada* 16, 698; 20, 30; 21, 517). Odiseu și-ar fi aflat pieirea „împotriva ursitei“, dacă Atena n-ar fi avut grijă de el (*Odiseea* 5, 436 ș. urm.). După cum ține de natura Moirei să pună capăt vieții, tot așa ține de natura zeilor să apere viața cît de mult timp posibil. Dar odată și odată tot vine sfîrșitul. Și atunci zeii n-au încotro și-i fac loc Moirei.

Spre deosebire de oameni zeii cunosc destinul. „Știe părintele Zeus și zeii ceilalți deopotrivă, / Care din doi e ursit în bătaie să-și vadă căderea!“ spune Priam înainte de începerea duelului între Paris și Menelau (*Iliada* 3, 308). Zeus știe că moartea se apropie de Hector și tot ceea ce poate face pentru el este să-i mai dăruiască, înainte să se stingă, încă o dată momente de luminoasă strălucire (*Iliada* 17, 201 ș. urm.; 15, 610 ș. urm.). Dar în clipa decisivă, marelui zeu i se rupe inima că trebuie să-l lase pe Hector pradă morții, acest erou fără cusur, atît de devotat zeului său (*Iliada* 22, 168 ș. urm.). Și atunci el adresează celorlalți zei întrebarea: Nu vrem să-l salvăm totuși? Și iată că Atena-l avertizează: „Ce fel ai spus, nouratice, fulgerătorule tată? / Pe-unul născut muritor, de mult osîndit de ursită, / Vrei tu cumva să-l desprinzi din brațele morții amare? / Fă-o, noi, zeii ceilalți, la asta nu-ți dăm învoire.“ Și Zeus își liniștește fiica: de fapt, spune el, n-a vorbit serios. Acum, soarta-și urmează calea. Dar, în clipa hotărîtoare, ea va trebui să se pronunțe foarte clar. De aceea părintele cerului ia balanța cea de aur și pune-n cele două talere, două din sortile-amare, una pentru Ahile, cealaltă pentru Hector. Talerul cu „ziua fatală“ (*aisimon hemar*) coboară adînc în iad (209 ș. urm.). Acesta e semnul dorit. În aceeași clipă Apollo îl părăsește pe Hector pe care-l sprijinise pînă atunci. Scena ce s-a desfășurat în Olimp înainte ca Zeus să ia-n mînă balanța ne arată că zeii cunoșteau deja voința Moirei și n-au aflat de ea abia prin înclinarea talerelor balanței. Străvechea imagine a balanței destinului nu mai e deci folosită de Homer în sensul în care era folosită inițial. Imaginea este doar expresia vie a necesității, a cărei clipă a sosit de-acum. Așa trebuie înțeles și faptul că

„balanța lui Zeus“ pe care în *Iliada* mai sînt cîntărite o dată destinele (8, 69) este folosită altă dată doar ca expresie stereotipă, pentru a desemna voința sau hotărîrea lui Zeus (16, 658). Pe scena pe care se prezentau tragediile la Atena, atunci cînd se juca *Psychostasia* lui Eschil apărea, în vreme ce luptau Ahile și Memnon, în înălțime imaginea grandioasă a lui Zeus cu balanța: într-unul din talere era „viața“ lui Ahile, în celălalt, cea a lui Memnon, și-n părți apăreau cele două mame, Tetis și Eos, care cereau îndurare pentru fiii lor. Și altă dată Zeus vrea să se împotrivească Moirei. Cînd s-au înfruntat Patrocle și Sarpedon, Zeus s-a văitat Herei (*Iliada* 16, 431 ș. urm.): „Vai mie, fiul meu cel mai iubit de pe lume, Sarpedon, / Are să-mi fie răpus de Patroclu și stau îndoielnic: / Oare să-l iau pe ascuns, cît el este viu, din războiul / Cel lăcrimos și să-l mîntui în Licia, țara cea grasă? / Ori în bătaie de acuma să-l las să-l omoare Patroclu?“ Atunci Hera îl avertizează cu aceleași cuvinte cu care i se adresează Atena în scena anterior amintită. Și Zeus se resemnează. Lasă să cadă pe pămînt picături de sînge spre a-și cinsti fiul iubit pe care urma să-l răpună Patrocle (459 ș. urm.). Tristetea zeității atunci cînd sosește clipa Moirei, obiecția ei, care însă cedează imediat locul unei încuviințări resemnate, arată limpede că aici stau față-n față două lumi complet străine. Nici rolul de executori ce le revine zeilor în clipa hotărîtoare nu poate schimba nimic din această realitate; căci acest rol este, după cum vom mai vedea, conceput în cu totul alt sens decît ne închipuim de obicei. Rămîne cert faptul că zeii și ursita sînt despărțiți unii de alții printr-o deosebire fundamentală a esenței lor, deosebire ce-i face să se și respingă. Ce este deci această Moira împotriva căreia și cel mai puternic zeu încearcă zadarnic să se apere și la a cărei intervenție zeilor care-i ajută pe muritori nu le mai rămîne altceva de făcut decît să se dea la o parte?

Pentru Homer ea nu este o persoană. E drept că, după cum ne amintim, el vorbește adesea de activitatea ei ca despre cea a unei persoane aflate în acțiune. Dar toate aceste expresii, mai ales cele plastice despre „puternica“, „pustiitoare“, „înăbușitoare“ Moira, sau chiar despre Moira care „toarce“, sînt stereotipe și fac mai degrabă dovada unei concepții preistorice decît a uneia tipic homerice. Cu excepția acestor formule Moira nu e amintită în

nici un context reprezentativ ca personaj individual, ca persoană, lucru care se întâmplă ocazional și la zeități devenite ne semnificative precum Okeanos, Tetis, Nyx și altele. De curînd s-a făcut în mod ciudat afirmația că, dintr-o „forță” impersonală, în epoca homerică Moira a devenit treptat o personalitate; ciudată e afirmația mai ales avînd în vedere faptul că tocmai pentru Homer ea și-a pierdut în mod evident vechea ei viață, atît de plastică, viață pe care și-a păstrat-o în gîndirea populară. Legat de acest aspect e și faptul că Homer (cu o excepție, vezi mai sus) nu amintește mai multe Moire, în vreme ce gîndirea mitică și cea populară preferă la toate personajele asemănătoare, în măsura în care sînt prezentate personal, multiplicarea. Alături de Ker, care e atît de înrudită cu Moira, la Homer apare o multitudine de Kere; despre „torcătoare” (Klothes), în sens antic, Homer mai pomenește o dată (*Odiseea* 7, 197). Dar Moira e una singură. Există doar un „destin”. Chiar dacă fiecare își are propria lui „zi fatală” (*morsimon hemar*), nu putem spune că-și are și propria lui Moiră. Ea reprezintă legea guvernînd orice formă de viață, legea care hotărăște și îndeplinește destinul fiecăruia — anume prăbușirea și moartea.

Dar nu e suficient să spunem doar — și acest lucru e de cea mai mare importanță — că e lipsită de personalitate: n-o putem numi nici măcar „forță” în sensul propriu-zis al cuvîntului. Am văzut cu cîtă conștiințiozitate o respectă zeii, chiar dacă îi doare sufletul. Dar nicicînd Homer nu exprimă ideea că zeii ar trebui să se supună unei forțe superioare și, în caz că n-ar face-o, ar trebui să se teamă de consecințe. Chiar și atunci cînd soarta se împlinește cu ajutorul lor, nimic nu ne lasă să înțelegem că ei execută o „sarcină” venită de sus. Un singur lucru se spune despre relația lor cu Moira: că au știință de existența ei și că țin seama de acest lucru.

Astfel, în locul străvechii și încă multă vreme popularei credințe în forțe ale destinului reprezentate de personaje individuale s-a impus ideea unei ordini și decizii de nestrămutat, ordine ce stă în puterea noilor zei, fapte individuale și pline de viață. De aceea singura consecință pe care o putem aștepta de la o eventuală nerespectare a acestei ordini este aceea că ordinea însăși ar fi distrusă. Atena și Hera îi spun lui Zeus, în scenele amintite mai sus, că un capriciu de-al lui ar stîrni dezaprobarea zeilor și că

acest exemplu îndoielnic ar putea să fie imitat de toți: marea ordine ar fi încercată.

Cînd pomenim de „decizia“ zeilor nu ne referim în nici un caz la o determinare fatalistă a tuturor faptelor. Nicăieri nu vom găsi vreo urmă a credinței că tot ceea ce se petrece e dinainte stabilit. Decizia se referă la moarte și la ceea ce este înrudit cu ea, anume marile catastrofe. Pentru toate viețuitoarele moartea e fixată dinainte și în fața acestei reguli încetează și forța zeilor. Este însă posibil ca un om să înceteze din viață chiar înaintea zilei stabilite. Această *hyper moron* poate să fie vina lui, anume prin jignirea vreunui zeu, și-n acest caz zeii înșiși sînt cei ce împlinesc hotărîrea. Altminteri însă ei încearcă cu toate forțele lor să împiedice împlinirea ei. Căci ei reprezintă viața și de aceea luptă împotriva morții atîta vreme cît n-a sosit clipa în care moartea să devină necesitate. Cînd însă a sosit clipa începe acea ordine cu care ei nu mai au nimic de-a face. Mărginirea, sfîrșitul — aceasta este legea ce rămîne străină zeilor și deci vieții, lege căreia viața trebuie însă să i se supună și în fața căreia zeii trebuie să se dea la o parte. Dincolo de această limită începe imperiul a ceea ce a fost, o lume străină de viață, a cărei ciudată existență am cunoscut-o într-un capitol anterior.

Aceasta este ideea ursitei așa cum ne-a prezentat-o spiritul homeric. În lumea vieții ea semnifică elementul *negativ*, zeii în schimb, pe cel pozitiv. Astfel, ideea de divinitate iese și mai limpede în evidență în contrast cu cea a ursitei, idee complet opusă celei dintîi.

5

Putem pune acum întrebarea banală despre modul în care se împlinește legea Moirei, avînd în vedere faptul că ea însăși nu deține nici o putere. Desigur că la Homer nu există vreo teorie în acest sens. Ideea lui ne apare sub formă de fapte și imagini. Dacă însă urmărim semnificația acestor imagini ni se revelează o concepție a cărei autenticitate și profunzime nu pot decît să ne uimească.

S-a spus că zeii sînt cei ce duc la „îndeplinire“ voința Moirei. Acest lucru ar presupune însă un acord între zei și Moira, acord ce

ar contrazice în mod evident cele anterior constatate. Dar afirmațiile homerice cu care vrem să dovedim rolul de executori ce le revine zeilor se referă doar la împiedicarea unor asemenea evenimente ce s-ar desfășura „împotriva ursitei” (*hyper moron*), deci tocmai că nu e vorba de împlinirea a ceea ce e ursit. Cum se petrec lucrurile cu adevărat putem vedea mai limpede din desfășurarea evenimentelor în momentul morții lui Hector (*Iliada* 22, 182 ș. urm.).

Zeus deplînge soarta lui Hector care trebuie să moară. El i-a chemat pe zei să se sfătuiască dacă nu vor să-l salveze totuși. „Ori voiți lui Ahile / Voie să-i dăm să-l ucidă, măcar că viteaz e și dînsul” — sună cealaltă posibilitate. La avertismentul serios al Atenei el se stăpînește cît ai clipi, încît am putea crede că el însuși va declanșa catastrofa. Dar atitudinea sa e doar negativă: el o lasă pe Atena să ducă la îndeplinire hotărîrea: „Fă tu, așa cum socoți, și nu sta pe gînduri o clipă”, îi spune el fiicei care, în curînd, va coborî din Olimp pe cîmpul de luptă. Și acum se desfășoară scena semnificativă pe care am mai analizat-o o dată. De îndată ce Zeus a indicat voința ursitei cu ajutorul balanței de aur, Apollo îl părăsește pe Hector și Atena i se alătură lui Ahile (213 ș. urm.). Ea-l ajută într-un mod care observatorilor moderni le-ar putea părea necuviincios — și asta numai pentru că nu vor fi înțeles semnificația acestei întîmplări. Sub chipul înșelător al unui tovarăș de arme, zeița îl încurajează pe Hector să se oprească și să lupte cu Ahile. Îmbătat de bucurie și recunoștință, Hector acceptă și crede că va începe lupta avînd un secundant credincios alături. Dar în clipa în care are nevoie de ajutorul tovarășului de arme, acesta a dispărut fără urmă. Astfel Atena l-a lăsat pradă adversarului mult mai puternic decît el și Hector înțelege imediat că i-a sosit sfîrșitul; nu vrea decît să moară aureolat de cinste. Criticii ar fi trebuit să observe de multă vreme cît de măreață e ideea lui Homer de a o lăsa pe zeiță, care aici reprezintă ursita, să-l ajute pe nefericit să moară în cinste și glorie. În loc să observe acest lucru ei s-au indignat de faptul că Atena rostește un neadevăr, înșelînd încrederea lui Hector. Dar în punctul esențial ea spune de fapt purul adevăr: „Prea mi-te-nghesuie Ahile din urmă” (229). Nici nu putea fi altfel după ce-l părăsise Apollo, de la care îi veniseră toată forța și viteza-n alergare, după cum subliniază poetul (202 ș. urm.). Dar

nu acest lucru e semnificativ acum, ci observația că Atena reprezintă aici ursita. În întreaga ei activitate se oglindește cu o cutremurătoare fidelitate supremația fatalității. După ce Hector, orbit de Atena, a pășit pe calea nefericirii, un prim succes îi dă îndrăzneală; dar acest succes nu face decât să pună la cale marele eșec ce avea să-i aducă pieirea. Succesul său e nul, căci, cu ajutorul Atenei, Ahile-și recapătă lancea aruncată, în timp ce Hector și-a pierdut-o pe a lui, aruncându-se în plin atac, în plină lance a adversarului, lance pe care inițial, printr-un noroc iluzoriu, crezuse că o poate evita. Astfel, Atena e însăși personificarea nefericirii ce-i este ursită. Dar ea e nefericirea lui tocmai prin faptul că e-n același timp și norocul lui Ahile. În vreme ce lui Hector, în chip demonic, nu-i reușește nimic, pînă și victoria ducîndu-l spre înfrîngere, Ahile are noroc în toate și orice eșec se transformă pentru el în victorie.

Astfel, poetul și-a expus în mod clar opinia despre acțiunea zeilor în îndeplinirea hotărîrilor ursitei. Dacă viața lui Hector n-ar fi fost ruinată, această confruntare cu Ahile, ce-i era cu mult superior, ar fi însemnat pericolul unei acțiuni „împotriva ursitei“ (*hyper moron*) și ar fi fost împiedicată de vreun zeu. Și într-adevăr, pînă în clipa în care balanța lui Zeus indică hotărîrea ursitei, Apollo e alături de Hector, dîndu-i forțe și împiedicînd, după cum subliniază poetul, ca el să fie ajuns de Ahile. Apoi însă, Apollo trebuie să se retragă și să lase locul Atenei, adică norocului lui Ahile. Și-n timp ce Atena apără și înalță prin glorie viața lui Ahile, pentru viața lui Hector intervenția ei e fatală. În toate procesele care duc la prăbușirea lui Hector simțim, cuprinși de fiori, prezența unei forțe demonice. Divinul devine demonic pentru cel căruia ursita i-a hotărît sfîrșitul.

Dacă ar fi adevărat în sensul propriu al cuvîntului că zeii împlinesc hotărîrile ursitei, atunci un zeu sau toți zeii împreună ar trebui să-i ia viața celui sortit pieirii. Dar lucrurile nu stau astfel. O viață pierdută e încheiată întotdeauna de zeul protector al unei alte vieți, opuse celei dintîi. Cînd a sosit ora fatală, intervine ceva demn de atenția noastră. Aflăm că zeul protector al acestei vieți, cel ce a condus-o fidel pînă acum, se retrage. Zeul și plenitudinea vieții sînt unul și același lucru. Cînd zeul dispare, viața n-a pierit încă total, dar nu mai e genială. Elementul nega-

tiv al existenței și-a coborât deja umbra rece asupra ei. Și efectul nemijlocit sînt gînduri rătăcite și decizii nechibzuite. Prezența divină-l luminează pe om, apărîndu-l astfel de erori. Pentru cel părăsit de divinitate totul devine iluzie, divinul însuși se transformă în demonic — și el se prăbușește astfel în abis. Orbit și lipsit de apărare, e împins în brațele celeilalte vieți, dușmană lui și apărăta de zeitate.

Acest proces ne e prezentat cu deosebită claritate în povestirea despre moartea lui Patrocle (*Iliada* 16). El e sortit pieirii. Orbirea l-a împins să îndrăznească să atace orașul Troia, încă protejat de soartă, atacîndu-l astfel și pe Apollo, protectorul Troiei. Cunoaștem cuvintele pe care le rostește Hector în clipa în care observă că a căzut pradă unei amăgiri: „Vai, negreșit că de-acuma la moarte chematu-m-au zeii“ (*Iliada* 22, 297). Aceeași frază semnificativă o rostește poetul în momentul în care relatează despre orbirea lui Patrocle. Acesta a uitat avertismentul serios al prietenului său și s-a năpustit asupra orașului al cărui zeu protector avea să-l distrugă. „Bietul orbit. Dacă el păzea cu sfințenie sfatul / Dat de Ahile, scăpa negreșit de noptatica moarte, / Biruie însă pe-a omului pururea voia lui Zeus, / Care silește la fugă și pe un viteaz și-l despoaie / Lesne de slavă, măcar că el însuși la arme-l împinge“ (686 ș. urm.). Și imediat după aceea: „Acuma tot el în foc pe Patroclu-l împinse“ (693). El își pierduse dreptul la viață. La plecarea sa în război Ahile se rugase ca Zeus să-i însuflețească prietenul dîndu-i curaj și îndrăzneală; dacă acesta avea să reușească să împiedice bătălia să se întindă pînă la corăbii, atunci Zeus să-l ajute să se întoarcă nevătămat acasă (241). Dar Zeus nu i-a împlinit decît prima rugămintă, refuzîndu-i-o pe cea de-a doua (252). În clipele morții, Patrocle îi spune lui Hector: „Dar mă ucise ursita cea neagră și Febos Apollon / Și-un muritor, Euforb; tu al treilea fuși la lovire“ (849). Ursita și Apollo au aici roluri identice. Prin Apollo (și Zeus) se împlinește hotărîrea ursitei, „Hector, fălește-te acuma cît poți“ — astfel încep ultimele cuvinte ale lui Patrocle, „Biruînța de astăzi / Zeus ți-a dat-o și-Apollon. Ei singuri ușor îmi scurtară / Zilele, ei de pe umerii mei armătura-mi prădară“ (844 ș. urm.). Patrocle încheie cu o profeție pentru Hector: nici el nu va mai trăi multă vreme, căci „se-apropie doar și de tine / Moartea și soarta cea crudă“ (853).

Precum Hector, cel căruia ursita i-a hotărât sfârșitul și pe care l-au părăsit zeii, cade în mîinile lui Ahile și ale zeiței sale protectoare, Atena, tot așa Patrocle e aruncat în brațele lui Apollo care trebuie să apere Troia. Și aceasta se întîmplă tot pe calea orbirii. Ahile-l prevenise să nu pornească împotriva Troiei însăși, ca să nu intervină vreun zeu din Olimp, căci Apollo e prietenul troienilor (93 ș. urm.). Dar, în beția victoriei, Patrocle a uitat sfatul prietenului. Și acum intervine o situație de un tip deja cunoscut. „Troia cu-naltele-i porți erau s-o cuprindă danaii / Duși de Patroclu fiind în lupta-i turbată cu lancea? Dacă de sus, de pe zid, de pe turnul temeinic Apollon / Nu-i ocrotea pe troieni și nu-l prigonea pe Patroclu“ (758 ș. urm.). De trei ori a încercat Patrocle să se cațăre pe zid, de trei ori l-a împins înapoi Apollo: „În lături, / Menețiene, doar nu-ți este dat să iei Troia, nici ție, / Nici lui Ahile, deși el e mult mai de seamă ca tine.“ Și acum Patrocle a pășit pe calea prăbușirii. E drept că i-a mai fost dat să triumfe o dată: conducătorul de car al lui Hector se prăbușește atins de lancea lui Patrocle și, în lupta pentru leșul lui, grecii ies învingători. Dar tocmai acest succes aduce cu sine pentru a doua oară acea constelație provocatoare care însă, de această dată, va însemna prăbușirea. „Dar la chindie spre amurg, cînd boii la plug se dejugă, / Biruitori s-arătară danaii-n pofida menirii“ (*hyper aisan*) (780). Ei au reușit să cucerească trupul celui răpus și armura acestuia. Patrocle s-a aruncat cu avînt de vultur asupra dușmanului. De trei ori s-a avîntat, ca Ares de iute, cu strigăte înfricoșătoare și de trei ori a doborât cîte nouă războinici; „Însă de-a patra, cînd el se saltă-n putere ca zeii, / Iată că-n față atunci al vieții hotar i s-arată / Zeul Apollon îi iese-nainte năprasnic în jocul / Înviforării...“ (788). Urmează acum cutremurătoarea prăbușire pe care o cunoaștem deja (vezi p. 207). Febos Apollo nu reprezintă aici nimic altceva decît viața ocrotită și triumfătoare a troienilor, în confruntare cu care viața terminată și părăsită a lui Patrocle e sortită pieirii!

Aceeași cale a trebuit s-o urmeze și marele Ahile. Povestirea prăbușirii sale nu ni s-a păstrat din păcate, dar relatările despre ea și referirile lui Homer însuși ne permit o recunoaștere limpede a faptelor. Lui Ahile i-a fost sortită o moarte timpurie (*Iliada* 1, 352, 416); urma să piară imediat după Hector (*Iliada* 18, 96; 19, 409).

Învingătorul lui a fost Apollo, indiferent dacă l-a ucis el însuși sau prin intermediul lui Paris (*Iliada* 21, 277 ș. urm.; 22, 359). Soarta îi prevăzuse sfârșitul sub zidurile Troiei, tocmai atunci când era pe cale să cucerească orașul (*Iliada* 21, 277; 22, 360; 23, 80 ș. urm., vezi rezumatul Etiopiei la Proclus și Apollodor, *Epitome* 5, 3). „Zeul cel mare și neabătuta menire“ îi vor aduce sfârșitul (*Iliada* 19, 410). S-a spus că Apollo apare aici ca zeu al morții. Dar poetul nu a conceput astfel lucrurile. Asemenea lui Patrocle, Ahile cade jertfă spre norocul orașului căruia nu i-a sosit încă ceasul; asemenea lui Patrocle, și el e răpus de protectorii Troiei. Aceasta are loc în clipa în care Troia se teme că ar putea să se întâmple ceva „împotriva ursitei“. Ahile se avînta deja spre poarta orașului — dar nu fusese ursit ca el să cucerească Troia (*Iliada* 16, 709). În acea clipă l-a atins săgeata ucigașă. Și astfel s-a sfârșit viața strălucitoare a celui mai mare erou pe care doar un zeu putea să-l doboare —

... el, precum un pin puternic cînd securea îl lovește,
și cum chiparosul negru Eurul cînd prăbușește,
astfel a căzut sub mîna-ți, lung pămîntul coperind
și în pulberea troiană-al lui grumaz întipărind.¹

(HORATIU)

6

Și astfel, în ciuda lipsei oricărei teorii și dogmatici, se încheagă totuși o concepție despre lume, clară și judicioasă. Tocmai pentru că această concepție nu e teoretică, fiindcă nu pornește de la postulate, ci urmează mereu calea experienței, dezvoltîndu-se din existența însăși, și lucrurile aparent contradictorii coincid în cele din urmă. Există, ce-i drept, mistere — și uneori sînt afit de profunde ca existența însăși — dar nu există camuflări, revalorizări sau compromisuri.

¹ Horatius, *Opera Omnia*, vol. I, *Ode. Epode. Carmen Saeculare*, Editura Univers, București, 1980, traducere de D.C. Ollanescu — Traian Costa, ediție îngrijită, studiu introductiv, note și indici de Mihai Nichita (n. t.).

Și fiindcă credința că ursita — adică în primul rînd hotărîrea morții — și zeii sînt forțe opuse una alteia nu e stabilită prin dogme, ea e intersectată de cealaltă credință, conform căreia totul vine de la zei, deci și tragicul existenței omenești. Această idee nu e ilustrată doar de simpla imagine a nemărginirii forței zeilor. Am putea-o urmări chiar și în relația dintre zei și ursită, așa cum am cunoscut-o din relatările anterioare. Dacă „ursita“ nu e nici persoană, nici forță independentă, dacă zeii știu doar de existența ei și țin seama de ea în deciziile lor, nu cumva reprezintă ea propria decizie a zeilor? Într-adevăr, această concepție e ilustrată nu arareori de cuvintele lui Homer. Într-o anume măsură ea reprezintă polul opus al acelei reprezentări conform căreia zeii se supun doar greu și cu multe suferințe cerințelor ursitei. Nu trebuie să uităm însă că acest divin, cu a cărui gîndire și voință ursita se poate uneori contopi, nu reprezintă decît esența amplificată pînă la nesfîrșire și cunoscută sub numele de „Zeus“ sau „zeii“. Artiștii plastici l-au reprezentat pe Zeus ca stăpîn absolut al Moirelor și el însuși poartă — chiar dacă nu și la Homer — epitetul de conducător al Moirelor, Moiragetes. Drept cel ce dă totul apare în imaginea cu cele două butoaie, din care împarte oamenilor și bune și rele (*Iliada* 24, 527); și-n *Odiseea* se spune despre el că „dă Joe bun și rău pe lumea asta, / Cînd unuia, cînd altuia“ (4, 236 ș. urm.). Astfel, în introducerea *Iliadei*, amintind numeroasele victime ale mîniei lui Ahile, poetul n-o amintește pe Moira, ci vede în toate cele petrecute hotărîrea lui Zeus (1, 5; vezi și Cypria, *Fragmenta* 1, 7). În povestirea despre sfîrșitul lui Patrocle, Moira este, ce-i drept, amintită în mod explicit, dar lucrurile pot părea astfel ca și cum s-ar fi petrecut conform voinței și ordinului lui Zeus. De aceea numele lui apare lîngă cel al Moirei, ca și cum între cei doi n-ar fi nici o deosebire. Licaon, care scăpase cu bine de atacul lui Ahile, căzîndu-i însă în cele din urmă totuși jertfă, exclamă cu jale: „În mîinile tale m-aduse / Soarta cea tristă din nou. Oropsit voi fi dară de Zeus, / Dacă din nou m-or da ție“ (*Iliada* 21, 82). Și Hector, privindu-și moartea cu ochii, rostește: „Vai, negreșit că de-acuma la moarte chematu-m-au zeii. (...) Moartea cumplită îmi e pînditoare de aproape, e-acolea / Greu de-ocolit. Mai demult plăcutu-i-a asta lui Zeus / Și lui Apollon. Ei doi mi-au fost pîn-aci cu priință / Și

m-au păzit amîndoi, dar azi mi se duce norocul" (*Iliada* 22, 297). Ahile-i răspunde lui Hector care, în ceasul morții, îl avertizase: „Eu, moartea, primi-voi / Cînd o să vrea Cel-de-sus și zeii să mi-o deie" (*Iliada* 22, 365). Și Telemah, lipsit de speranța de a-și mai revedea tatăl, rostește: „Numai el de Joe / Menit a fost necunoscut să piară" (*Odiseea* 3, 141 ș. urm.). Îndurerată de fapta-i aducătoare de nenorocire, Elena spune despre ea însăși și despre Paris că „ne-a fost dat de la Zeus ursită din cele mai triste" (*Iliada* 6, 357). În tărîmul de jos, Odiseu se adresează mînioasei umbre a lui Aias: „Dar nu-i de vină altul decît Joe, / căci el grozav mai urgisi oștirea / Danailor și moarte-ți dete ție" (*Odiseea* 11, 560). Această ursire a destinului de către zei e exprimată nu arareori cu ajutorul expresivei imagini a „toarcerii" (*Iliada* 24, 525; *Odiseea* 8, 579; 11, 139; 16, 64; 20, 196). Înțelegem astfel de ce uneori, cu ajutorul vechilor expresii (*moira* sau *aisa*) care nu și-au pierdut semnificația de împărțire sau participare, se vorbește de-a dreptul despre o „hotărîre a lui Zeus" sau a „zeilor". În vreme ce de obicei zeii sînt chemați să împiedice să se îndeplinească ceva „împotriva ursitei" (*moira*, *moros*), în *Iliada* 17, 321 se spune că grecii ar fi obținut o victorie împotriva voinței lui Zeus (*aisa*), dacă n-ar fi intervenit Apollo (*Iliada* 17, 321). „Iată dar că soarta / Cumplită ne-aștepta pe noi sărmanii, / Meniți să suferim atît de mult", povestește Odiseu (*Odiseea* 9, 52). Melampos „fu-mpiedicat el însă / Cu voia unui zeu", spune poetul (*Odiseea* 11, 292) pentru a încheia cu cuvintele „de se-implinise voia lui Jupiter". Clitemnestra a cedat lui Egist doar „cînd cei-de-sus meniră-a ei cădere" (*Odiseea* 3, 269). Pețitorii au pierit „că lor le puse capăt doar ursita (*moira*) / Ce-a fost de sus și-a lor nelegiuire" (*Odiseea* 22, 413).

Dar cu acestea am intrat deja în alt cerc de idei. Avînd în vedere misterul ce înconjoară „ursita" și împlinirea ei, adică domeniul în care se intersectează sfera de acțiune a zeilor și cea a ursitei, e de înțeles de ce zeitatea, cu cît e mai importantă, cu atît mai ușor e așezată alături sau chiar în locul sumbrei necesități. Cînd Agamemnon vorbește despre originea orbirii sale aducătoare de nenorocire, pomenește înaintea numelui Moirei pe cel al lui Zeus (*Iliada* 19, 87; vezi și Eschil, *Eumenidele* 1045: (*Zeus ho panoptas houto Moira te xynkateba*). Dar o dată cu ideea unei „hotărîri

luate de Zeus“ sau de „zei“, imaginea despre sumbra fatalitate se transformă într-un plan și-o decizie judicioasă. Pețitorii au pierit prin propria lor nelegiuire și această pieire le-a venit prin „hotărîrea“ zeilor. Deci oamenilor nu le sînt „împărțite“ doar lucruri negative. Ahile spune: „Nu-mi trebuie mie / Astfel de cîste, că ea mi-este dată s-o am de la Zeus“ (*Iliada* 9, 608). În modul de exprimare al epocii posthomerice binele și fericirea vin prin „hotărîrea“ lui Zeus sau a altui zeu (*Imnul către Apollo* 433; *Imnul către Ceres* 300; *Imnul către Venus* 166; Pindar, *Olimpicele* 2, 23) și într-un pasaj celebru Solon spune, identificînd „ursita“ cu „zeitatea“: „Ursita (*moira*) le aduce muritorilor și rele și bune, căci inevitabile sînt hotărîrile zeilor nemuritori“ (1, 63). Încă din *Odiseea* „împărțirea“ (*moira*) în sens neutru e pusă-n legătură cu zeii: „Dar oamenii nu pot să stea de-a pururi / Neadormiți, că asta le-a fost dată / De cei-de-sus“ (*Odiseea* 19, 592).

7

Oscilațiile lesne de înțeles în folosirea noțiunii de ursită nu pot întuneca sensul propriu-zis al ideii. Ea presupune două domenii, străine unul de celălalt: un domeniu al vieții, al dezvoltării, al afirmației și un domeniu al morții, al întreruperii, al negației. Doar primul dintre ele are o formă, e activ și personal; domeniul negației nu are nici formă nici personalitate; el nu face decît să fixeze limite și să întrerupă brusc, printr-un „Stop!“ dezvoltarea și viața. Zeii nu pot împiedica acest lucru. Ei ajută la împlinirea ursitei, dar numai în măsura în care viața plină și apărută trebuie să contribuie la stingerea vieții ruinate și lipsite de apărare. Și chiar dacă e posibil să spunem că zeii iau hotărîri, totuși „ursita“ în sensul specific al cuvîntului ține de partea cealaltă, de partea negativă a existenței. Și dacă nu putem nega că uneori iese la iveală o altă concepție, concepție ce are să dobîndească mai tîrziu o forță uriașă — rămîne totuși evident faptul că în gîndirea autentic homerică viața și înflorirea nu sînt subordonate ursitei, ci doar eșecul și moartea. Această idee este atît de bogată și de profundă încît nici un analist al gîndirii homerice nu o poate considera ideea ingenioasă a unui singur individ. Ea face parte din-

tre ideile primordiale ale omenirii, idei fără vîrstă, indiferent de momentul și locul în care s-au ivit înțîia dată.

Viața înseamnă mișcare și-n plină mișcare i se alătură zeitatea ca plenitudine a forțelor, revelație și beatitudine; zeitatea însăși înseamnă viață. Înainte ca zeii să-și împartă darurile, fericirea și lumina, hotărîrea și necesitatea se deosebesc precum afirmația de negație, precum viața de moarte. Nu soarta omului decide dacă acesta va reuși să-și atingă un țel, să realizeze ceva sau să aibă parte de ceva, ci însuflețirea vieții, misterul vieții în floare, care, în fiecare clipă a dezvoltării și îmbogățirii ei, e firească și-n același timp minunată, evoluție consecventă și-n același timp revelație și existență divină. Soarta hotărăște în schimb cînd omul *nu* trebuie să reușească un lucru sau altul, cînd trebuie să sufere un eșec sau cînd, în cele din urmă, trebuie să piară — adică să pășească de partea cealaltă a existenței, parte ce nu mai cunoaște viața, nu mai cunoaște înflorirea și nici zeii, ci doar necesitatea și limitarea; e vorba de acea lume întunecată unde, în loc de prezent, nu există decît trecut, dar care, chiar dacă e lipsită de creștere și zei, reușește totuși să păstreze veșnic toate formele pe care le-a primit și să le redea vieții sub forma memoriei eterne.

Față de această idee orice fatalism nu poate părea decît meschin și voluntar. E un mod de gîndire care nu răpește nimic din severitatea negației, lăsîndu-i vieții adevărata ei minunăție. Nu e nici dogmă nici teorie consecvent logică ci — ca orice concepție despre lume autentic greacă — realitate vie ce se mărturisește pe sine însăși.

8

Dacă ne întoarcem privirea de la ideea greacă la religiile altor popoare vom observa cît de ușor poate fi transformată această opoziție între lumină și întuneric în dualismul cel mai sever. Și cu atît mai demnă de admirație ne apare atunci ideea greacă. În spiritul limpede și profund al lui Homer se oglindesc atît elementele pozitive, cît și cele negative ale existenței; cele pozitive cu întreaga bogăție și plasticitate a formelor, cele negative însă — ca limitare și întunecare, pierzîndu-și de aceea forma și personalitatea. Elementele negative își aruncă umbra asupra vieții;

învăluite în această umbră, drumurile vieții se întunecă, geniile vieții — zeii — se transformă în demoni. Nu intervine vreun suveran feroce, existența însăși devine pustie și periculoasă. Chiar forțele binelui ce au protejat-o au devenit acum altele. Acum ele nu-i mai luminează omului calea, ci induc în eroare și corup; aceasta e calea spre pieire. Și asta-l așteaptă pe om, cînd își bate joc de aceste forțe. Ele, forțele ce au vrut să fie binefăcătoarele vieții, se transformă în blestem, spiritul omului se întunecă, el se prăbușește în prăpastie. În *Aiax* de Sofocle Atena i-l prezintă lui Odiseu cu un sarcasm crud pe uriașul cu mintea răătăcită: el și-a bătut joc de ea și acum a ajuns el însuși o caricatură. Doar măreția morții îl înnobilează din nou. Acesta este însă-n același timp întunericul pe care-l coboară asupra muritorilor ursita.

Oricît de rece și amară ar fi necesitatea, măreția morții rămîne ultima moștenire a strălucirii vieții și a zeilor. În sprijinul acestei măreții intervine și zeița a cărei acțiune fusese pînă atunci aducătoare de pericole și nenorocire; măreția aceasta e singurul lucru pe care cel prăbușit îl mai poate lua cu sine în noaptea cea tăcută, noapte ce nu cunoaște nici pulsul vieții nici prezentul viu.

Observații finale

Ajunși la sfîrșit ne mai orientăm o dată privirea înapoi.

Fără îndoială că am omis unele aspecte importante, ce așteaptă încă să fie limpezite. Dar se ajunge atît de ușor la limita unde trebuie să recunoaștem cît de numeroase sînt cele pe care nu le putem spune! Concepția greacă despre divinitate e atît de amplă ca lumea însăși și, precum aceasta, este în ultimă instanță inexprimabilă. Ea ni se oferă deschisă, neumbrită de întuneric și patos. Misterul nu se află în prim-planul acestei concepții, de aceea el nici nu necesită formule religioase și crezuri: el se odihnește liniștit în adîncuri și orice observație se sfîrșește în inexprimabil. De aici se naște o înțelegere a lumii de o forță și o esențialitate fără precedent ce și-a aflat imaginile cele mai potrivite în satornicia naturii. Esențialitatea nu poate fi lipsită de consecințe; și așa se face că tocmai aici, unde lipsește orice formulă a credinței,

găsim totuși concordanță și unitate, ba putem descoperi chiar un sistem de idei care nu a fost niciodată exprimat prin noțiuni. Dar dincolo de limpezimea contemplației se află misterul existenței și, în ultimele lui detalii, el e inexplicabil.

În ciuda acestei deschideri demne de admirație, misterul rămîne aici mai mare și mai profund decît la oricare altă religie. Căci gîndirea greacă ne copleșește prin *unicitatea* ei. Toate celelalte religii nu ne pot ajuta s-o deslușim, religia greacă nu e comparabilă cu nici una din ele. De aceea e atît de rar apreciată și de cele mai multe ori greșit înțeleasă, ba uneori e trecută complet cu vederea, căci ne-am învățat să căutăm elementele sacralității în celelalte religii, cărora cea greacă li se opune singură în măreția ei.

Astfel credința celui mai spiritual popor rămîne neluată în seamă și neslăvită — această minunată lume a credinței care s-a născut din bogăția și profunzimea existenței, nu din grijile și neîmplinirile ei, acest meteor al unei religii care nu numai că a văzut strălucirea vieții mult mai luminoasă decît a văzut-o vreodată privirea omenească, dar care e unică și prin faptul că a rămas deschisă și tuturor contradicțiilor veșnic irezolvabile ale vieții, iar din întunericul ei cel mai cumplit a dat naștere maiestuoasei forme a tragediei.

Cuprins

Cuvînt înainte	5
I Introducere	7
<i>Observații preliminare</i>	16
II Religia și miturile preistoriei	18
III Zeitățile olimpiene	45
<i>Observații preliminare</i>	45
Atena	46
Apollo și Artemis.....	65
Afrodita	97
Hermes	111
IV Natura zeilor	134
<i>Spiritul și înfățișarea lor</i>	134
V Existență și acțiune în lumina revelației divine ...	177
VI Zei și oameni	241
VII Soarta	274
<i>Observații finale</i>	299

Culegere și paginare HUMANITAS

**Printed and bound in Germany
by Graphischer Großbetrieb Pößneck GmbH
A member of the Mohndruck printing group**

SERIA RELIGIE

În venerația față de zei a vechilor greci
ni se dezvăluie una din cele mai mari
idei religioase ale omenirii – ba putem spune chiar:
ideea religioasă a spiritualității europene (...).

Ceea ce în alte religii e înfrînat și întrerupt
poate fi admirat ca genialitate a vechilor greci:
capacitatea de a vedea lumea
prin prisma divinului – nu o lume visată,
nu o lume cerută de legi sau o lume prezentă
în chip mistic prin ciudate întâmplări extatice,
ci lumea în care ne naștem, din care facem parte,
în care sîntem angrenați prin simțurile noastre
și căreia-i sîntem datori, prin întregul nostru spirit,
pentru toată bogăția și vivacitatea ei.

WALTER F. OTTO

1564